#MásCulturaPolítica #MásDemocracia

Gonzalo Velasco Arias

Pensar la polarización

360º

→ «¿Somos responsables de la polarización ideológica y afectiva que amenaza nuestras democracias?»

gedisa editorial

Serie Más Democracia

Editores: Cristina Monge y Jorge Urdánoz

¿Se puede medir la calidad de la democracia? ¿Estamos correctamente representados con el actual sistema electoral? ¿Ha de reformarse la constitución? ¿Cómo funcionan por dentro los partidos políticos? ¿Cómo se financian? ¿Qué ocurre con la corrupción? ¿Cómo podemos combatirla? ¿Cuál es el motivo que subyace a la aparición de los nuevos movimientos políticos? ¿Son todos populistas? ¿En qué consiste la nueva cultura feminista?

La serie Más Democracia procura responder a estas y otras preguntas en clave divulgativa, y señala cuestiones decisivas para entender tanto el mundo actual como los retos que plantea la política institucionalizada.

Se trata de un proyecto editorial surgido gracias a la colaboración con una plataforma ciudadana que lleva el mismo nombre que la serie y que persigue luchar contra la actual perplejidad política a la vez que promocionar, fomentar y desarrollar los valores y principios democráticos.

PENSAR LA POLARIZACIÓN

Gonzalo Velasco Arias

gedisa
editorial

© Gonzalo Velasco Arias, 2023

El autor quiere expresar su agradecimiento al grupo de lectura del proyecto de investigación «Desacuerdos morales en la esfera digital (DIGI_Morals-Fundación BBVA)», coordinado por el profesor Antonio Gaitán, cuyas discusiones han sido un estímulo y una fuente inestimable de documentación durante la redacción de este ensayo.

Diseño de cubierta: Equipo Gedisa

Corrección: Beatriz García Alonso

Primera edición: mayo de 2023, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
www.gedisa.com

Preimpresión:
Editor Service, S.L.
www.editorservice.net

eISBN: 978-84-19406-17-0

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

Al profesor Fernando Broncano Rodríguez.
Escribir es mi mejor manera de devolverle su confianza

Índice

Presentación. Los años en los que nos polarizamos peligrosamente
Cristina Monge y Jorge Urdánoz 11

Polarizado lo estarás tú..... 15

Qué nos pasa: lo que necesitas saber sobre la polarización..... 25
Polarización ideológica: ¿quién polariza a quién? 27
Confiar o ser confiados..... 34
Polarización afectiva y tribalismo moral 41
Un fenómeno complejo 47

En busca de la deliberación perdida..... 51
¿Somos menos ilustrados? 57
¿Somos más pasionales? 69
¿Somos menos autónomos? 78

Esta polarización no la pagamos 87
Paradojas de la responsabilidad
en las redes sociales 97
Delegar o no delegar, esa es la cuestión 111
¿Es solo un retuit? 117

Contra la equidistancia 125
La derechización del espacio público 131
La trampa de los contrarios asimétricos..... 137

Conclusiones 149

Bibliografía 155

Presentación
Los años en los que nos polarizamos peligrosamente

Cristina Monge y Jorge Urdánoz

El concepto de polarización tiene su origen en el electromagnetismo clásico. Wikipedia la define como «el proceso por el cual en un conjunto se establecen características que determinan la aparición en él de dos o más zonas, los polos, que se consideran opuestos respecto a una cierta propiedad, quedando el conjunto en un estado llamado estado polarizado». Siendo ello así, resulta muy preocupante que un fenómeno como el descrito haya saltado a la esfera de lo político, y que lo haya hecho con la fuerza con la que lo ha hecho, especialmente desde la gran crisis de 2008.

La idea, ciertamente, no puede ser más sencilla: aparecen dos polos y el conjunto —esto es: el todo— cambia de estado. Y las consecuencias, a su vez, no pueden ser más alarmantes. Del mismo modo que la polarización eléctrica configura, de nuevo de acuerdo a Wikipedia, uno de los tres elementos que condicionan el comportamiento de los materiales, parece obvio que la polarización política afecta al comportamiento de nuestras sociedades. Los recientes acontecimientos del asalto al Capitolio de los Estados Unidos en 2021 y a la plaza de los Tres Poderes de Brasil este mismo año de 2023 pueden interpretarse como sacudidas eléctricas que señalan que algo está fallando. Todo indica que, cuando la política se polariza, la normalidad democrática se enrarece hasta extremos peligrosos. Muy peligrosos.

¿Qué podemos hacer? El fenómeno es tan complejo que a lo que Gonzalo Velasco nos invita en este magnífico libro sobre la polarización no es tanto a pensar sobre ella sino, más bien, a pensar sobre nosotros frente a ella. En sus propias palabras, «más que estudiar la polarización en sí, propongo analizar cómo la pensamos». Ese análisis se articula a través de interrogantes que no hablan del fenómeno, o que al menos no lo hacen directamente, sino que hablan

más bien de nosotros, de las sociedades en las que la polarización está germinando: ¿es cierto que, de modo muy paradójico, somos más ignorantes que antes? ¿Lo es que somos más emocionales, más afectivos, menos racionales? ¿Y que estamos, además, más sesgados? Son preguntas —a las que el autor va a dar, como veremos, y frente a muchos otros análisis, una respuesta negativa— que hemos de responder si de verdad queremos entender lo que les está ocurriendo a nuestras sociedades en lo relativo, sobre todo, a lo político. Porque es, sin duda, la esfera de la política, y no tanto la de lo social, la que se ha enrarecido y la que parece arrastrar algún tipo de novedosa dolencia que no acertamos a diagnosticar.

De hecho, que la perspectiva del profesor Velasco no sea la habitual en relación con las cuestiones mencionadas desvela dos cosas. La primera, que el fenómeno de la polarización es tan reciente —y tan presente— que todavía no hay un *corpus* sólido de certezas teóricas al respecto. La segunda, que, precisamente por ello, se trata de un tema que se abre a diferentes propuestas a la hora de plantear soluciones. Aquí se ofrecen algunas —con respecto a los medios de comunicación, por ejemplo, o con respecto a la derechización del espacio de lo políti-

co, también— que pueden compartirse o no, pero que por ello mismo nos indican hasta qué punto la cuestión de cómo abordar la polarización es, de momento, ella misma una cuestión política y, en ese sentido, sujeta a diferentes prismas valorativos.

Todo lo cual, sin embargo, no es óbice para que exista ya un saber incipiente sobre la polarización, esto es, un conjunto de términos y relaciones conceptuales que pertenecen a lo que podríamos denominar una teoría compartida por los estudiosos de lo político. Un saber, de hecho, que es el que nos ofrece el libro en su primer capítulo, que no es otra cosa que un recorrido por las principales distinciones que bullen en el interior del concepto general de polarización: la ideológica, la partidista, la afectiva, etc. Esto es, en sus propias palabras, un «resumen de los principales consensos al respecto». Y, tras ese consenso, el texto avanza hacia el abordaje de las grandes cuestiones que el fenómeno de la polarización plantea en la actualidad a nuestras sociedades. Un abordaje que, como dice el autor siguiendo a Ortega, hemos de enfrentar si queremos entender «lo que nos pasa». Bienvenidos, y bienvenidas, a la aventura de entender uno de los grandes temas de nuestro tiempo.

Polarizado lo estarás tú

Tú no estás polarizado. Polarizados están los políticos, tan dramáticos y exagerados, con sus alocuciones efectistas e incendiarias en parlamentos y platós de televisión, su tono de contienda bélica y de desprecio callejero hacia el adversario. Polarizadas están las redes sociales, donde tanto abundan el insulto y la sorna, donde discrepar equivale a militar y opinar implica exponerse a los calificativos y las etiquetas de los demás. Polarizados están los medios de comunicación, previsibles los periódicos en sus editoriales, previsibles los tertulianos televisivos en su comedia costumbrista de izquierdas y derechas, no menos que los presentadores en sus no siempre bien disimuladas afinidades electivas hacia tal o cual político. Y polarizado está, desde luego, el partido del otro

extremo de tu espectro ideológico, sus portavoces, y esa pequeña muestra de convencidos a quienes la contingencia o el destino te impide evitar: el portero lenguaraz del edificio donde vives o trabajas, cierto pariente de asistencia invariable a las reuniones familiares, el desinhibido conductor del taxi que azarosamente tomaste para aquel trayecto.

Y sin embargo, si lo piensas con un poco de sinceridad y detenimiento, repararás en que hace tiempo que no estás de acuerdo con ninguna propuesta o intervención del principal partido político del espectro ideológico contrario. Reconocerás que, incluso, en más de una ocasión has derrochado epítetos descalificativos hacia sus líderes. Aceptarás, también, que has expresado públicamente firmeza y convicción por leyes y medidas relativas a materias sobre las que no tienes demasiada competencia ni, por tanto, capacidad para justificar tu opinión (quizás en relación con los impuestos, con políticas energéticas o con procesos judiciales polémicos). Convendrás, del mismo modo, que presumes explícita o implícitamente de conocer bien cómo razona y cuáles son las motivaciones ocultas de quien piensa

de manera distinta, que hace tiempo que ningún desacuerdo te lleva a cambiar radicalmente de opinión, o que tus intervenciones en redes sociales suelen ser apoyadas y arengadas por usuarios (siempre los mismos) muy parecidos a ti en sus manifestaciones ideológicas, en sus opciones estéticas e, incluso, en sus formas de vida.

Si en efecto esto es así, si no es raro que identifiques como propia alguna de estas experiencias, puede que tampoco sea descabellado dudar de que, quizás, estás contribuyendo en algo a eso que, de forma a veces difusa, llamamos polarización. Cuando manifiestas tus convicciones, ¿demonizas también a quienes piensan distinto?, ¿priorizas tus afinidades identitarias (partidos políticos, generadores de opinión) a la rigurosa deliberación sobre lo que acontece?, ¿has dejado de escuchar al diferente, al que consideras sin concesiones un contrincante competitivo? Sin lugar a dudas, estas y otras muchas son preguntas que resulta urgente que nos planteemos hoy, sobre todo si aceptamos —y sobre este diagnóstico sí parece haber un consenso— que vivimos tiempos en los que la discusión pública se ha degradado hasta el punto de minar las condiciones de po-

sibilidad de nuestras democracias. Empezar por evaluar si cada uno de nosotros está contribuyendo a ese deterioro del espacio público puede ser una iniciativa de compromiso cívico y prudencia epistémica. De compromiso cívico porque, como analizaré más adelante, la deliberación respetuosa entre iguales es el ideal comunicativo de nuestro modelo de democracia. Y es una cuestión de prudencia también, porque nadie que viva en sociedad es inmune a un estado de «falsa conciencia», es decir, a una representación tergiversada del orden social que dificulte la comprensión de nuestro papel en los fenómenos sociales e impida tanto que asumamos una correcta responsabilidad ante las cosas que pasan como que actuemos en la dirección adecuada para cambiarlas. Hacer una revisión crítica de nuestras creencias y actitudes para valorar nuestra relación con ellas (preguntarnos, por ejemplo, si hemos aceptado tácitamente ciertas creencias que no mantendríamos tras un examen pausado) parece un ejercicio saludable desde muchos puntos de vista.

Puede, sin embargo, que, al leer el razonamiento anterior, una cierta incomodidad te haya asaltado, y que bajo la apelación a la humildad y

la prudencia respecto a las propias creencias intuyas algún tipo de trampa. ¿No es esto una manera de decir que, ante la polarización, todos somos igualmente responsables? ¿Resulta entonces que mis opiniones y mis preferencias, que inevitablemente alguna vez serán precipitadas, polarizan tanto como el desprecio de tal o cual político hacia su adversario, o como el alarmismo del titular de aquel periódico de gran tirada hacia aquella iniciativa gubernamental? ¿No hay algo profundamente injusto en que nos sintamos responsables de que el espacio público sea cada vez más inhabitable y hagamos un consecuente propósito de enmienda, cuando las élites políticas y mediáticas no hacen lo propio? Lo que es más, que esto pase por ser una obligación propia de un buen ciudadano, ¿no es precisamente un mecanismo ideológico, un engaño mal intencionado de las élites, que, de ese modo, descargan sobre los demás la responsabilidad de una polarización de la que, en último término, son las principales causantes?

Efectivamente, creo que esta suspicacia está plenamente justificada. Por supuesto, tomar conciencia crítica de uno mismo es un ejercicio necesario para ser verdaderamente libres y para

relacionarnos de manera válida con los demás. Que el remedio contra una sociedad polarizada comience por nosotros mismos, en cambio, puede sonar a que se está desviando el foco de la responsabilidad. A las preguntas anteriores, incluso se podría añadir una que incorpora un matiz importante. Que nos sintamos indignados y diametralmente opuestos ante las creencias y los posicionamientos de otros partidos políticos o bandos ideológicos, ¿significa automáticamente que somos presa de la polarización? Estar «en las antípodas» de un pensamiento, considerarlo intolerable, estar dispuestos a movilizarnos públicamente en su contra, ¿es siempre y en todo caso señal de una dinámica de extremismos equidistantes que impide el entendimiento? En absoluto. Antes bien, la indignación y ese tipo de firmeza cívica y moral que, llegado el caso, conducen a la protesta pública son componentes esenciales de la democracia. Hay que concluir, por tanto, que, cuando se trata de abordar críticamente el problema de la polarización, conviene andar con pies de plomo, porque circula un cierto discurso que apela a la moderación como pretexto para blanquear posturas intolerables y condenar a quienes,

con responsabilidad y sentido crítico, se oponen a su entrada en el espacio público. No solo está justificado, sino que resulta necesario sentir indignación y rabia ante ciertos retrocesos en los derechos civiles básicos de las personas, ante el desprecio de la tolerancia como norma de convivencia, ante los bulos y las falsas creencias hacia colectivos con reivindicaciones específicas de justicia o minorías históricamente desfavorecidas. En circunstancias como estas, situar a quien se ofende e indigna en un extremo equidistante a la posición antidemocrática contra la que reacciona esconde un mecanismo engañoso que estigmatiza y aquieta la protesta crítica a través de la culpa.

De estas preguntas iniciales, que surgen sin mucho esfuerzo a poco que nos paremos a pensar en nuestra experiencia como participantes en el espacio público, creo que pueden desgranarse ya tres puntos de vista distintos con relación al problema de la polarización. Por un lado, puede ser considerado un fenómeno estructural, colectivo, cuyas causas y remedios trascienden las actitudes de los individuos. Esta postura prioriza lo colectivo sobre lo personal, y entiende el espacio público como una dinámica en la que interactúan de forma com-

pleja agentes políticos, empresas de comunicación, y diversos grupos de interés que condicionan las creencias y decisiones de los individuos. Un segundo punto de vista es el que, al contrario del anterior, entiende que, en la medida en que la polarización social empieza por la forma en la que los individuos interpretan la realidad social y se posicionan ante los debates públicos, es necesario entender cómo cada uno de nosotros procesa la información, de qué vicios y defectos adolecemos respecto a épocas en las que el debate era más saludable, y qué virtudes podríamos prescribir para recuperarlo. Por último, y no menos importante, conviene mantenerse alerta hacia la posibilidad de que el discurso crítico con la polarización esté siendo empleado por grupos de interés con el objetivo de vencer las barreras de entrada del espacio público democrático liberal, condenando preventivamente a quienes con firmeza los critican.

En las páginas que siguen, estos tres planos de análisis aparecerán como íntimamente interconectados. Dicho esto, lo que me parece relevante dilucidar desde un punto de vista concernido con la calidad de nuestras democracias es hasta qué punto somos responsables de algunos de los fenómenos

de degradación de la discusión pública que de un modo vago etiquetamos como polarización. Porque delimitar el alcance de nuestra responsabilidad permite también evaluar cuál es nuestro margen de respuesta activa al problema. Por ello, más que en grandes procesos tecnológicos y comunicativos de alcance global, o en tendencias de la política nacional e internacional, voy a poner la lupa en procesos subjetivos de formación de creencias, obtención de conocimiento y expresión de opiniones. Si de lo que se trata es de averiguar si podemos y debemos sentirnos responsables de ciertas dinámicas comunicativas que son nocivas para nuestras democracias, es necesario saber si el modo en que formamos opinión y manifestamos nuestras preferencias políticas está hoy más alejado que en otras épocas del ideal de autonomía y pensamiento crítico, o entender cómo la mediación digital ha modificado la forma de relacionarnos con el conocimiento y con nuestra identidad. Tenemos que aclarar si, como se suele decir, nuestra sociedad es más afectiva que en el pasado, si el carácter ubicuo de las redes sociales nos hace más vulnerables a dinámicas grupales, y si las virtudes éticas y epistémicas que nos han sido inculcadas

por la educación reglada y el discurso cultural dominante son aún válidas o están ya caducas.

Para tratar de responder a estas y otras preguntas relacionadas, voy a proceder en el siguiente orden: en primer lugar, trataré de presentar algunas definiciones y resumir los principales consensos de los estudios sobre la polarización; en segundo término, discutiré en qué se separa nuestra esfera pública actual de la idealizada por la teorías de la democracia y por la nostalgia cultural de la Ilustración, y discutiré si esa distancia es mayor que en otras épocas; a continuación, abordaré la cuestión de la responsabilidad individual, y para ello discutiré si nuestro comportamiento en redes es tan impulsivo e irracional como presuponemos; por último, pondré en duda la legitimidad de cierto uso político del concepto de polarización, que podría estar operando como una ilusión óptica que impediría identificar otras y quizá más graves amenazas para nuestras democracias. En una última sección, recapitularé las principales conclusiones de un modo que, espero, contribuya a una mejor orientación a la hora de identificar causas y distribuir responsabilidades por la polarización que, al mismo tiempo, alimentamos y nos acecha.

Qué nos pasa: lo que necesitas saber sobre la polarización

Cuando todo es polarización, puede que nada sea *exactamente* polarización. Quizá lo hayas pensado ya, porque, con independencia de cuál sea la extensión del fenómeno, es un hecho que el concepto se usa por doquier y para explicar casi cualquier otro fenómeno social. Lo usan personas de ideologías dispares, lo usan académicos solventes y tertulianos algo menos fiables, lo habrás usado tú, como yo, sin demasiada convicción, pero con la seguridad de que, al hacerlo, te sumabas a un diagnóstico compartido. Tanto es así que otros términos empleados para describir y valorar situaciones y actitudes en relación con la formación

de creencias y la expresión de opiniones parecen disolverse como azucarillos en la más omniabarcante noción de «polarización»: el desacuerdo y la divergencia, el radicalismo, el extremismo o el dogmatismo, la crispación o la exaltación, todos ellos son conceptos sin entidad propia que se explican en último término por la certeza un tanto indeterminada de la polarización que subyace a la discusión pública. Conviene, por tanto, aclarar su significado atendiendo al uso común del término en el discurso político y periodístico, pero también tomando en consideración los fenómenos sociales que describe, que están siendo estudiados de forma muy prolífica por la ciencia política, la sociología, los estudios de opinión pública y la filosofía aplicada.

El significado de «polarización» que parece más común en el discurso público es el de una tendencia social a que las opiniones se desplacen hacia extremos ideológicos opuestos, abandonando así las posiciones intermedias y supuestamente moderadas. Esta comprensión de sentido común resulta insuficiente por varias razones. La primera, porque no permite distinguir la polarización de la radicalización o del extremismo. Además, la

metáfora espacial que subyace implica un ideal normativo discutible: parecería que, cuando se trata de política, tener una opinión muy marcada o una ideología definida es en sí negativo, de modo que solo la indefinición asociada al centro y a la moderación serían aceptables. Por último, esta comprensión no matiza si la polarización tiene que ver con la propia identificación ideológica, con el posicionamiento respecto a medidas concretas o con la actitud con la que se enfrentan los desacuerdos. Con la misma palabra, por tanto, describimos y valoramos distintos fenómenos sociales. Como la confusión analítica lleva a aporías teóricas y al bloqueo práctico, a continuación trataré de distinguir entre las principales modalidades de la polarización.

Polarización ideológica: ¿quién polariza a quién?

Si tuviéramos que imaginar una situación concreta y representativa del fenómeno de la polarización, sería una discusión en la que, tras conocer los argumentos y las evidencias del otro, los interlocutores no solo no revisarían sus posiciones

iniciales, sino que, al contrario, las sostendrían con más firmeza e intensidad. En un plano social, el fenómeno se estudia en relación con los temas que centran el debate público, como si fuera una discusión en la que unos confrontamos con otros. Son dos variables las que se tienen en cuenta para entender si esos temas polémicos generan polarización. Por un lado, los cambios *en el contenido* de nuestras creencias, que es a lo que se llama «polarización ideológica». Y, por otro, las modificaciones *en las actitudes* con las que defendemos esas creencias y enfrentamos las actitudes de los demás, que es lo que denominamos «polarización afectiva».

Comenzaré por la polarización ideológica, la referencia a las creencias y opiniones políticas. En terminología estadística, la distribución de la opinión polarizada es bimodal, porque se da cuando, en las encuestas, hay dos respuestas claramente más habituales, que son a su vez las más opuestas entre sí. Al tiempo, conviene diferenciar entre la polarización ideológica propiamente dicha, que hace referencia tanto a la identificación de los ciudadanos con opciones políticas contrapuestas como a la polarización respecto de políticas pú-

blicas concretas (*policy polarization*), que se manifiesta cuando las opiniones extremas y excluyentes respecto a un determinado asunto o medida se han vuelto progresivamente y de manera simultánea más habituales (McCarty 2019). El matiz es importante. Que no haya posiciones intermedias respecto a un asunto concreto es, probablemente, señal de un defecto en el debate público. Sin embargo, que los ciudadanos tengan una orientación ideológica definida y que, por tanto, los extremos tiendan a poblarse en detrimento de un centro moderado por indefinición no tiene por qué ser igualmente negativo. Así, por ejemplo, que en relación con los beneficios caídos del cielo de las empresas del sector energético las opiniones se dividan entre los partidarios de nacionalizar dichas empresas y los defensores de la liberalización absoluta de ese mercado conlleva un empobrecimiento de la imaginación política y una consecuente falta de propuestas de redistribución de los costes y beneficios de ese sector. En cambio, que una sociedad tienda a una división entre personas conscientes de ser de izquierdas y de derechas, o liberales y conservadoras, obligará a vencer ciertas barreras de entrada para generar entendimiento,

pero no excluye en absoluto la posibilidad de la negociación.

En las democracias representativas, la distribución de preferencias ideológicas no puede ser desligada del comportamiento de los partidos políticos. Cuando la polarización se organiza en torno a los partidos en liza, se suele hablar de «polarización partidista». Esto, a su vez, obliga a plantearse si la polarización ideológica es una causa o un efecto de la polarización de los partidos. O, dicho en términos más técnicos, si la polarización de las masas es una causa o una consecuencia de la polarización de las élites. Esta última alude a las divisiones entre representantes públicos, dirigentes de partidos, intelectuales y activistas, mientras que la primera se refiere a la asociada con la ciudadanía corriente. El consenso académico es que el incremento del conflicto partidista no está relacionado con la polarización ciudadana en torno a las políticas públicas. Es decir, los cada vez más habituales conflictos políticos entre las élites no son el reflejo de divisiones preexistentes en la discusión pública. En el debate público español, por ejemplo, distintos estudios han demostrado que, preguntados por

leyes y medidas específicas en relación con temas que generan conflictos en el discurso político como los relacionados con el género (Garmendia y León 2021) o la transición ecológica (Miller 2020), los encuestados no presentan grandes discrepancias. Según un informe de la consultora LLYC y la asociación Más Democracia, aunque el feminismo es el tema que concentra mayor nivel de conversación en redes, las creencias individuales reflejan un muy bajo nivel de polarización (LLYC y +Democracia 2022).

El caso del aborto en los Estados Unidos ilustra bien esta desconexión entre la polarización de los partidos y la opinión media de los votantes. En los últimos años, la mayoría de los líderes republicanos han adoptado posiciones pro vida que permiten la práctica del aborto solamente en algunas circunstancias excepcionales, como cuando la vida de la madre está en peligro. No lo contemplan, en cambio, en otras circunstancias de riesgo o personalmente desgraciadas, como en casos de concepción por violación o de malformaciones graves en el feto. Por su parte, muchos de los portavoces del Partido Demócrata han defendido una práctica más libre de restricciones, extendida

a las menores de edad, y financiada por el erario público. Resulta por ello significativo que, según las estadísticas, una mayoría de votantes se manifiesten partidarios de que el aborto esté garantizado en muchas circunstancias, pero con restricciones basadas en los plazos del embarazo (McCarty 2019, 27). Es decir, la media estadística difiere de las posiciones típicas de los dos grandes partidos.

Este caso ejemplifica bien cómo la polarización de los partidos y de sus líderes no siempre representa las tendencias de opinión de los votantes. La importancia de conquistar mayorías parlamentarias suficientes ha intensificado tanto la lealtad intragrupal como la animosidad intergrupal en la política profesional. Es una muestra, a su vez, del carácter *performativo* de la polarización de las élites. Podríamos también explicarlo de este modo: la política parlamentaria, en lugar de reflejar en el nivel institucional la voluntad popular (representación de abajo a arriba), *representa* una suerte de ficción teatral que acaba condicionando (representación de arriba a abajo) el debate público y las tendencias en la formación de opinión (Greppi 2016).

Dicho esto, la comprensión exclusivamente estadística de la polarización partidista conlleva

un problema sobre el que me parece necesario advertir. El centro ideológico que queda estadísticamente menos poblado se valora implícitamente como el espacio que habría que reconquistar para que hubiera una discusión política no polarizada. Sin embargo, en relación con algunas medidas políticas concretas, esta tesis confunde más que aclara. Acudir de nuevo al debate sobre el derecho al aborto en los Estados Unidos resulta revelador. El 24 de junio de 2022, la mayoría conservadora en el Tribunal Supremo (forzada por el presidente Donald Trump con la aquiescencia mayoritaria de los republicanos) anuló la sentencia que desde 1973 garantizaba a nivel federal la práctica del aborto. Triunfó el polo favorable a la supresión del aborto frente al polo que defendía la defensa o, incluso, la ampliación de ese derecho. Sin embargo, la opción ciudadana más habitual (luego la media estadística), acepta la práctica legal pero con restricciones. ¿No significa esto que la mayoría de ciudadanos estadounidenses sí acepta que la práctica del aborto es un derecho de las mujeres? Dicho de otro modo, el desacuerdo entre quienes difieren sobre las condiciones para ejercerlo, que sería el que se da entre el ciudadano medio y el

portavoz demócrata, no es equidistante respecto al que se produce entre quienes entienden que es un derecho y los que defienden que no lo es, que sería la discrepancia entre ese votante medio y un líder republicano. La comprensión estadística de la polarización, por tanto, no siempre explica bien qué ocurre cuando los contenidos ideológicos de las élites partidistas se polarizan. En el último capítulo profundizaré sobre esta cuestión.

Confiar o ser confiados

No obstante, no se trata de algo tan sencillo como salvar «a las masas» razonables de las garras de las élites polarizadas. Aunque, en casos como los anteriores, las opiniones matizadas y ponderadas puedan ser todavía una mayoría estadística, los estudios de opinión pública también informan de una creciente polarización de las preferencias en asuntos sociales de gran calado entre los votantes de partidos ideológicamente dispares. Los temas de discusión que más polarizan varían según el contexto regional. Según el informe de LLYC y Más Democracia, en Iberoamérica las sociedades tienden a polarizarse por el aborto, la libertad de

expresión, los derechos humanos, el feminismo y el racismo, por este orden. En los Estados Unidos, en cambio, los asuntos que más polarizan son el aborto, el cambio climático, la inmigración y el racismo. En España, los temas que más han polarizado la discusión en los últimos cinco años son el cambio climático, la inmigración y el aborto (LLYC y +Democracia 2022).

Este hecho puede ser explicado por lo que los estudios especializados han llamado «alineamiento» o «acoplamiento» (*sorting*). «Alinearse» significa aquí que tendemos a identificarnos con todas las tesis de un partido, de modo que nuestra reacción política sobre un determinado tema X parece ser ya predecible conociendo nuestra postura sobre un tema Y totalmente distinto al anterior (Mason 2018). Por ejemplo, si un ciudadano es favorable a una política fiscal que aumente la tributación de las grandes fortunas, seguramente también será favorable a medidas restrictivas en relación con las emisiones de gases de efecto invernadero, o partidario de la extensión de derechos a las personas LGTBIQ. Y, al revés, que una persona sea contraria a aumentar la tributación de las personas más ricas y de las grandes empresas permitirá

predecir ciertas reservas en relación con la extensión de derechos civiles o con la contundencia de las medidas para frenar el cambio climático. Sin embargo, los anteriores son asuntos muy distintos que no están inmediatamente ligados entre sí. El segundo individuo no sería en absoluto contradictorio consigo mismo si, desconfiado con relación a las políticas fiscales progresistas, fuera en cambio un firme convencido acerca de la necesidad de medidas urgentes y radicales para frenar el cambio climático, o se mostrara tolerante respecto a la ampliación de derechos para las personas LGTBIQ. Prueba de lo determinante que es este deseo de consistencia es que los partidos que apuestan por una ruptura de esos «paquetes de creencias» mediante la apelación a la «transversalidad», con el tiempo, corren el riesgo de acabar alineados con los grandes bloques ideológicos.

El alineamiento motivado por la identificación con un partido (es decir, con la opinión puesta en circulación por sus élites) y no por las preferencias ideológicas personales es más frecuente cuando los ciudadanos no tienen una posición firme y fundamentada sobre el asunto objeto de debate, de modo que son más vulnerables a los

mensajes de los líderes y a la presión mediática sobre temas de gran calado social. Por decirlo así, compensamos nuestras carencias epistémicas con la coherencia respecto al partido en el que hemos elegido *confiar*. Esto no es en sí malo ni irracional. Los partidos son mediaciones entre las instituciones y la ciudadanía, como los medios de comunicación lo son entre la ciudadanía y los partidos. Que esas mediaciones sean confiables es una cuestión crucial para el buen funcionamiento de nuestras democracias (Sánchez Cuenca 2021). Es imposible que sobre cada asunto tengamos toda la información y todo el conocimiento previo necesarios para emitir un juicio autónomo (aunque a veces se dé por supuesto que debería ser así, y se nos interpela y reprocha por no hacerlo, como veremos en el capítulo siguiente). La *confianza* suple esta carencia epistémica: se delega el juicio en otra persona o agente (en este caso, un partido político) basándonos en nuestra experiencia de su acierto en decisiones precedentes. En ese sentido, como también ocurre en las relaciones personales, la confianza no es totalmente irracional: implica un juicio de valor sobre la trayectoria del partido, que nos permite calibrar su *confiabilidad*

(que denota una disposición estable de personas, grupos, instituciones y sistemas sociales) (Hardin 2006). La confianza no es un problema, entonces, si va precedida de un juicio implícito acerca del partido en el que decidimos confiar. El problema llega cuando ese juicio es sustituido por una identificación sin filtros, por un cheque en blanco que sustituye la confianza por la *lealtad*. O cuando delegamos el juicio en asuntos en los que sí somos capaces de hacer una valoración autónoma. Al fin y al cabo, si vivimos en democracias y no en tecnocracias, es porque el criterio ciudadano no siempre puede ni debe ser sustituido por el de un experto (Innerarity 2018). Si lo hacemos, confundimos la confianza con negligencia.

Comprar un paquete de creencias y actitudes al que ser leal es tentador porque permite delegar automáticamente cierta reflexión crítica compleja, y porque provee además una identidad con la que manejarse en el espacio público. El alineamiento ideológico de los votantes con sus partidos, no en vano, es el factor que, para algunos estudios, explica la creciente polarización entre los votantes de los partidos de espectros ideológicos contrarios (Fiorina 2017). Explicaría por qué,

como antes he mencionado, la discrepancia sobre políticas públicas concretas no es tan grande entre la ciudadanía como el discurso público de los representantes políticos daría a entender. En España, por ejemplo, las políticas de género se han convertido en el principal combustible de la guerra cultural avivada por el partido de extrema derecha Vox, auspiciada a su vez por algunos líderes nacionales y regionales del Partido Popular, el principal partido de centro-derecha. Sin embargo, un estudio sobre la polarización y la convivencia realizado en 2021 reveló que las cuestiones relativas a la igualdad de género son las que más consenso concitaron en la opinión pública española (Garmendia y León 2021). Preguntados por medidas concretas, más de tres de cada cuatro ciudadanos se mostraron de acuerdo con sancionar a las empresas que pagasen menos a las mujeres por el mismo trabajo o con promover los puestos de trabajo sin discriminación de género, y una mayoría se mostró también favorable a que las personas transgénero puedan cambiar el sexo recogido en sus carnets de identidad (Garmendia y León 2022, 15-17). La hipótesis, por ello, es que las diferencias partidistas, y el cada

vez más reducido porcentaje de oscilación de los votantes entre partidos de espectros ideológicos distintos, se debe a que, aunque tengan una posición autónoma, los ciudadanos estamos dispuestos a abandonarla para alinearnos con el partido que hemos elegido preferir.

Y esto, a su vez, detona un bucle de retroalimentación: si los ciudadanos tendemos a comprar paquetes prefabricados de creencias, los partidos no encuentran estímulos para apelar a los electores potenciales de otras inclinaciones ideológicas (Klein 2021, 28). Quienes sigan la actualidad política sabrán que la principal tarea de las campañas, no en vano, es movilizar a *su* electorado, rara vez ampliarlo. Y aun así, este atrincheramiento de los partidos no es un factor suficiente para dar cuenta del grado de polarización actual. De hecho, ciertas concepciones de la democracia defienden la conveniencia de que los partidos muestren posiciones constantes y muy bien definidas acerca de las distintas políticas públicas, con objeto de que la decisión del votante sea clara, y para que se pueda exigir una rendición de cuentas una vez que los partidos acceden a puestos de responsabilidad y decisión. Este punto de vista,

en consecuencia, favorecería sistemas bipartidistas y condenaría las coaliciones, por confusas y ambiguas. Según esto, si la normalidad de las democracias ha sido funcionar en lógicas bipartidistas, no podemos ahora explicar la polarización por el hecho de que los partidos definan de manera muy restringida su oferta ideológica y programática. Parece necesario algún factor adicional para dar cuenta del recelo mutuo y del antagonismo que alimenta la polarización.

Polarización afectiva y tribalismo moral

La polarización de las creencias no se explica sin la polarización afectiva. Desde un punto de vista general, esta se refiere a las actitudes con las que defendemos nuestras creencias. En un plano político, la polarización afectiva partidista es la distancia entre los sentimientos que nos generan aquellos que votan a otros partidos y los sentimientos que tenemos hacia las personas que votan a nuestro partido preferido.

La identificación con los partidos se ha ido convirtiendo en un tipo de identidad social más en muchas democracias (Mason 2018): *somos* de

este partido, como somos de este equipo, de este pueblo o de esta o aquella asociación. Nuestra adscripción política expresa nuestra identidad como miembros de un grupo, y la consecuente tendencia a concebir la política como un enfrentamiento entre distintos grupos es un factor crucial para explicar la polarización. A diferencia de la polarización de cariz más ideológico, el concepto de «polarización afectiva» revela que el contenido de las creencias sobre asuntos concretos como el aborto o la eutanasia (asuntos sobre los que, preguntados individualmente, los ciudadanos están esencialmente de acuerdo) no es tan decisivo. Lo relevante es que, como buenos miembros de la tribu, estaríamos dispuestos a criticar y perseguir con indignación moral a los miembros de otras tribus.

Los afectos que polarizan o, al menos, que justifican para los ciudadanos su visión antagonista de otros ciudadanos y sus partidos de preferencia suelen ser sentimientos morales. Esto no significa que solo nos polaricemos en cuestiones de contenido moral, sino que, al contrario, se da una cierta moralización de cuestiones *que no son en sí morales* y que, por tanto, podrían ser dirimidas por

otro tipo de razonamiento (económico, jurídico, estratégico). La moralización de la vida pública supone una extensión *ad infinitum* del debate sobre lo que es tolerable y lo que no lo es. Por esto, estudios recientes en el ámbito de la filosofía aplicada han propuesto explicar la polarización afectiva como una consecuencia del objetivismo moral. Este se da cuando creemos que solo puede haber una postura correcta en un debate moral cuya corrección no varía de un contexto a otro (Mackie 1991). Los objetivistas morales creen que sus opiniones morales son correctas en un sentido objetivo y, por tanto, invalidan las opiniones morales opuestas por considerarlas errores. El objetivismo moral, por tanto, no es una creencia moral, sino *una actitud* hacia las creencias que puede derivar en intransigencia, ceguera e intolerancia. En un espacio público crecientemente moralizado, el grado de convicción con el que abrazamos nuestros ideales morales puede erosionar el debate político y afectar a la convivencia. ¿Podríamos afirmar entonces que un aumento del número de absolutistas morales en la vida política explica el creciente partidismo que venimos observando? (Garret y Bankert 2020). Parece que sí existe una correla-

ción robusta entre una marcada actitud objetivista sobre un determinado asunto y una mayor disposición a mostrarse intolerante con quienes expresan opiniones morales contrarias (Cole, Cullum y Schwab 2008). De hecho, esta actitud objetivista ha demostrado ser una variable predictiva del prejuicio partidista (Viciana, Hannikainen y Gaitán 2019). En la misma línea, ha sido comprobado también que la moralización del lenguaje permite predecir la proliferación de ciertos discursos de odio (Solovev y Pröllochs 2022).

No es difícil hacer la prueba. Primero, imagina un desacuerdo moral con otra persona del partido con el que menos simpatizas: ¿crees que los dos podéis tener razón o más bien te parece que uno de los dos *tiene* que estar equivocado y otro no? En segundo lugar, como la intolerancia tiene que ver también con nuestra percepción de las opiniones *de los demás* (y no solo con *nuestras propias opiniones*), imagínate cómo describirían los votantes del partido con el que menos simpatizas un desacuerdo moral: seguramente tu respuesta será que el otro es un absolutista moral, inflexible acerca de sus propias creencias. Y efectivamente, los estudios empíricos corroboran que la inmensa

mayoría representa erróneamente a las personas de otras simpatías políticas como más alejadas en sus actitudes morales de lo que realmente están, o como más extremistas y absolutistas de lo que realmente son (Viciana, Hannikainen y Gaitán 2019; Coleman 2021, 23). Y por último, piensa si te gustaría tener a un militante del partido político menos afín como vecino (seguramente ya lo tengas, y no le guste nada), como profesor de tus hijos, como pareja de un familiar o como jefe en tu trabajo. Intuitivamente, preferimos no relacionarnos demasiado con personas que tienen simpatías políticas distintas.

Quien se muestra totalmente convencido sobre su posición moral suele ser además quien hace mayor ostentación y proselitismo de ella. Los muy convencidos no dudan sobre el lugar de la corrección y la verdad en un debate, luego tampoco suelen hacerlo al dar un paso adelante e implicarse en la marejada de la discusión pública. Al contrario, quienes entienden que la razón en materia moral puede variar según el contexto y el punto de vista, suelen vacilar antes de dar el paso al frente, en búsqueda preventiva de una mayor fundamentación de sus razones, o bien asegurán-

dose de que el debate público se está desarrollando en términos tolerantes, abiertos de mente y no solo favorables a los absolutamente convencidos. Dicho de otro modo, la participación política puede depender significativamente de cómo perciban los ciudadanos sus compromisos morales. El militante en partidos y movimientos sociales o cívicos, el que tuitea en favor y sobre todo en contra de otros agentes políticos como si le hubiese sido asignada una misión, suelen tener una percepción objetivista de su propia percepción moral (van Zomeren, Postmes y Spears 2012). Las personas que tienen actitudes más absolutistas hacia sus posiciones morales, catalizadas por dinámicas de percepción grupal muy propias tanto de las redes como de las organizaciones políticas, son las más activas y visibles dentro de cada partido o facción y, por ello, pueden propiciar que la agenda política se oriente con el fin de satisfacer sus intereses. La consecuencia última de esto es que el espacio público no representará de manera precisa la distribución de las creencias y las opiniones en el conjunto de una sociedad, dado que los más convencidos estarán sobrerrepresentados, mientras que quienes tienen actitudes falibilistas

(es decir, quienes dudan razonablemente porque consideran que podrían estar equivocados) se inhibirán de manifestar sus opiniones públicamente.

Un fenómeno complejo

Recapitulemos. Deseamos ser consistentes, más aún en tiempos de inestabilidad e incertidumbre. Tendemos a compensar nuestra precariedad epistémica con la alineación sostenida con las tesis de un partido para así poder satisfacer la exigencia social de participar en el debate público. Esa preferencia puede convertirse en identificación, lealtad acrítica, negligencia del juicio autónomo y renuncia preventiva al diálogo. Las élites (los líderes, representantes, intelectuales oficiales y opinadores de autoridad) acaban por renunciar a interpelar a quienes no se muestran de antemano afines y propicios a la lealtad. La identidad y el alineamiento con un partido, por tanto, tienen una motivación afectiva, y este afecto consiste principalmente en la indignación moral hacia partidos ideológicamente distantes y a sus simpatizantes. Lo que esa actitud esconde es una moralización de la política, y una actitud absolutista

hacia la moral: creemos que hay una posición correcta, y esa suele ser la nuestra. Quienes más convencidos están, antes o después, acaban intensificando su participación en redes, implicándose en movimientos sociales o militando en partidos, de modo que la agenda pública se ve determinada por posiciones tribales incompatibles con la negociación pactada.

Este esquema es un intento de concatenar lógicamente los factores que con más frecuencia son utilizados para explicar y calibrar la polarización. Lo que podríamos preguntarnos ahora es si alguno de estos factores (la polarización ideológica, la partidista, la afectiva, el alineamiento electoral) es la pieza del dominó que desencadena el movimiento de las demás. No podemos engañarnos: la causa de la polarización no está solo en el absolutismo moral, tampoco en la radicalización ideológica de los líderes de los partidos, o en la tendencia de la ciudadanía a alinearse con «paquetes ideológicos» o «megaidentidades» partidistas (Torcal 2023). No hay una fuente causal única de la que todas las demás emanen en cascada. De hecho, intentar explicar un *sistema* de fenómenos por uno solo de ellos puede ser parte del proble-

ma, y el solo intento seguramente sea un síntoma de nuestra incomodidad con la incertidumbre y la disolución de las causas y las responsabilidades en redes complejas. Lo que es peor, esa ingenuidad se traducirá en juicios parciales que darán entrada a sesgos políticos implícitos: si señalamos a la polarización de las masas, estaremos asumiendo un enfoque elitista; si acusamos en exclusiva a las élites, adoptaremos el simplismo impugnador que alimenta algunas lógicas demagógicas; si apelamos a la racionalización individual de nuestros afectos y afinidades por los partidos, estaremos responsabilizando al ciudadano individual y exonerando a los grandes mediadores del juego político (partidos y medios de comunicación). Precisamente por esto, en lo que sigue mi propósito no será describir y aportar más evidencias empíricas acerca de los fenómenos y las tendencias que identificamos con la polarización, sino deslindar la responsabilidad de los agentes que participamos en el espacio público en estos fenómenos. Y para ello, creo que es especialmente útil entender críticamente si los discursos que circulan acerca de la polarización son correctos o sesgados, si aclaran u oscurecen nuestro entendimiento del problema,

si facilitan nuestra respuesta o, al contrario, la bloquean. Es decir, más que estudiar la polarización en sí, propongo analizar *cómo la pensamos*.

En busca de la deliberación perdida

«Ya no se lee tanto ni tan bien como antes», «no tenemos tiempo ni para cocinar como lo hacían nuestras abuelas», «ahora parece que memorizar no es una buena forma de aprender, pero los jóvenes no salen ni la mitad de preparados que hace unos años», «antes los políticos llegaban a grandes pactos, fíjate en cambio ahora, peleando por cualquier tema sin posibilidad alguna de entendimiento». Todos nos hemos visto implicados en conversaciones donde han surgido este tipo de proclamas nostálgicas, o quizá nosotros mismos las hemos proferido. Este tono fúnebre y pesimista presente en nuestras conversaciones y juicios cotidianos es también compartido por mu-

chos de los diagnósticos críticos de la sociedad y la cultura contemporáneas. El guion vendría a ser más o menos así: se identifica un mal específico del presente, una patología colectiva de la que derivarían el resto de problemas objetivos y malestares subjetivos que nos aquejan, que quedan así descritos como el resultado último de una degeneración, una decadencia de la que el diagnóstico crítico nos hace conscientes. Algunos de los conceptos sociológicos que más han calado en el discurso público reciente reflejan este esquema narrativo. Cuando el gran sociólogo norteamericano Richard Sennett nos habla de la «corrosión del carácter» personal debido a las inestables condiciones del modelo laboral neoliberal, remite implícitamente a un tiempo de más seguridad que habría permitido una mayor integridad y coherencia biográfica. Si Zygmunt Bauman acertó al describir nuestro tiempo como una «modernidad líquida» (con sus ramificaciones en la sociedad, el amor y un largo etcétera), en referencia al fin de la era del compromiso mutuo, la privatización de la esfera pública y la superficial volatilidad de nuestras vidas, presupone implícitamente un tiempo de consolidada solidez («todo lo que era

sólido», como titula uno de sus ensayos Antonio Muñoz Molina). La presuposición no confesa de un estado de cosas ahora degenerado late también en las exitosas tesis sobre la aceleración del tiempo social e individual defendidas por Hartmut Rosa, o sobre la sociedad del *burnout* popularizada por el filósofo Byung Chul-Han.

Cuando hablamos de polarización, entonces, ¿estamos cediendo a este mismo relato nostálgico que rememora un estado de cosas mejor que ahora ya no sería objetivamente posible? El propio Bauman, al que antes citaba, llamaba a esto «retrotopías», a saber: la ubicación retrospectiva de un estado ideal de la sociedad, en realidad de su idealización normativa, en un pasado difuso en el que nunca llegó a acontecer tal como se lo imagina (Bauman 2017). Por ejemplo, el mentado Richard Sennett juega con la evocación de las condiciones laborales del periodo llamado «treinta gloriosos del capitalismo», en los que hubo un cierto consenso internacional en Occidente para sostener y garantizar mediante el gasto público la consolidación de la clase media. Pero, aunque hubiera más seguridad y estabilidad, nadie puede sostener que el mercado laboral de ese periodo

fuera ni mucho menos ideal, ni deseable retornar a sus condiciones.

Ante el diagnóstico sobre la polarización, la nostalgia retrotópica imagina una esfera pública modélica, en la que la entera ciudadanía participaba de una comunicación fluida, transparente e igualitaria, de tal manera que la toma de postura ante las diatribas políticas se fundamentaba en la deliberación intersubjetiva, y las políticas públicas canalizaban mediante leyes las demandas y la selección de fines de una sociedad civil autorregulada e independiente. De este modo, el relato nostálgico proyecta sobre el pasado un tipo de esfera pública más aproximado al ideal. Contribuye a ello que para el filósofo Jürgen Habermas, que es quien mejor ha sistematizado las bases normativas de esa esfera pública ideal, el paradigma de la deliberación fueran los salones ilustrados de finales del siglo XVIII (Habermas 1981). Huelga decir que tampoco se puede encontrar en un pasado cercano esa esfera comunicativa ideal. Puede que hace unas décadas la importancia de la prensa como agentes de intermediación entre las fuentes de la información y la opinión pública hiciera más difícil la generación de bulos y noticias

falsas, pero esto también conllevaba una menor pluralidad de fuentes y una mayor pasividad en los ciudadanos, que no podíamos reaccionar ni interaccionar con los emisores de la información como lo hacemos ahora.

¿Significa entonces que también la polarización es una percepción subjetiva que depende de una tendencia cultural a la nostalgia y al pesimismo? No del todo. Si aludo aquí a la importancia de analizar el relato implícito en el discurso sobre la polarización, no es para poner en duda la evidencia objetiva sobre el fenómeno, que es mucha y está muy contrastada. El nivel de polarización de la conversación en Iberoamérica ha crecido un 39 % en los últimos años, la adicción a la conversación sobre temas conflictivos en redes sociales se acelera en distintos contextos nacionales (LLYC y +Democracia 2022). Los porcentajes de acuerdo en el voto parlamentario de los principales grupos parlamentarios alcanzan mínimos históricos en buena parte de las más importantes democracias nacionales (en los Estados Unidos, por ejemplo, el desacuerdo es mayor que a finales del siglo XIX, como indica Coleman [2021, 22]). En países como España, Colombia, Argentina y

Estados Unidos, el grado en que la ciudadanía percibe que la sociedad está intensamente dividida y que esas fracturas no pueden ser superadas se considera un indicador de polarización extrema (Edelman Trust Barometer 2023). Estos y otros muchos estudios constatan tendencias en el comportamiento de la opinión pública que, en efecto, podemos aceptar como indicios razonables de polarización. Pero no debemos confundir la identificación y descripción cuantitativa de esos fenómenos con la interpretación de su significado, sus causas y sus consecuencias. Por esto, en este capítulo me parece de especial relevancia cuestionar que el relato retrotópico sobre la esfera pública sea un modo adecuado de comprender y afrontar las dinámicas de polarización en las que estamos implicados.

La mirada retrotópica suele diagnosticar que, si nuestras opiniones tienden a ser más extremas y antagónicas, más monolíticas y adocenadas, se debe a que, en primer lugar, somos más ignorantes, menos racionales y deliberativos. En segundo lugar, y en relación con lo anterior, a que somos en demasía emocionales, y a que los afectos nos hacen vulnerables a la manipulación y a los ex-

cesos iliberales. En tercer lugar, a que estamos más sesgados, es decir, que nuestras opiniones son menos autónomas porque nos dejamos condicionar más por nuestro entorno social y personal. Propongo a continuación revisar con atención las tres afirmaciones anteriores para valorar así qué nos pasa, si es que algo nos pasa, y qué hay de específico en eso que nos pasa que no se diera en periodos socioculturales precedentes.

¿Somos menos ilustrados?

Respecto a lo primero: ¿nos pasa que estamos desinformados o que sabemos menos cosas? No puede ser tan sencillo, pese a que este diagnóstico esté también muy generalizado entre quienes lamentan la pérdida de los hábitos por los que otrora se accedía a la información (ya no se compran periódicos, ¡mucho menos se leen mientras se desayuna los domingos con una flor recién comprada sobre la mesa!), o quienes piensan que la educación básica antes nos proveía de un mayor bagaje de conocimiento (esa educación, sí, a la que accedían muchos menos ciudadanos y de clases sociales y procedencias culturales menos di-

versas…). Sin necesidad de ofrecer grandes cifras, es indiscutible que hoy tenemos acceso directo a muchas y más plurales fuentes de información y conocimiento, y que el derecho a la formación fundamental está mejor repartido en nuestras sociedades actuales. ¿No estamos pues más cerca del anhelo ilustrado de una sociedad en la que el acceso al conocimiento sea la garantía de la emancipación y la autonomía individuales?

La verdad es que no es suficiente. El propósito de la Ilustración no consistía solamente en garantizar la universalización del conocimiento, ni mucho menos establecer cuál es el saber más acertado. Como ha recordado la filósofa Marina Garcés, el objetivo de la Ilustración era fundar una nueva relación con cada una de las formas de experiencia bajo la premisa de que todo pueda ser sometido a examen, sin presupuestos ni argumentos de autoridad (Garcés 2017). El examen necesario sobre la palabra de los otros y, especialmente, sobre el pensamiento propio es lo que entonces se empezó a llamar, de manera genérica, la *crítica*. Y la crítica no es, como pudiera parecer desde un sentido común actual, una actitud de superioridad de quien se considera en disposición

de juzgar las creencias o las acciones de otros con base en un acceso más certero a la verdad. Al contrario, como define con precisión Garcés, la crítica «es la atención necesaria que precisa una razón que se sabe finita y precaria y asume esta condición» (Garcés 2017, 37). Es decir, es el reconocimiento de que podemos fallar en nuestros diagnósticos y de que nuestras creencias pueden estar erradas o condicionadas por factores externos que cercenan nuestra autonomía. Pensar críticamente es el reconocimiento de la propia vulnerabilidad y, por tanto, es lo contrario de presuponer nuestra autosuficiencia.

La polarización, como vimos en el capítulo anterior, se explica precisamente por un exceso de convicción que se retroalimenta a sí mismo. El deseo de coherencia con nuestras ideas y decisiones previas y con las de los grupos con los que nos identificamos nos hace impermeables a la interacción con quienes piensan distinto. Tendemos a moralizar los asuntos públicos, y nos comportamos como si existiesen posturas morales objetivamente incontrovertibles. Juzgamos las de los demás, por tanto, como radicalmente erradas. Y tenemos evidencia, además, de que quienes

más convencidos se muestran acerca de la corrección de sus creencias son quienes más participan en los debates y más militan en la política activa, condicionando así la agenda y los límites de la discusión. Esa arrogancia epistémica es contraria a la disposición crítica que Garcés reivindica en la Ilustración. Reconocerse vulnerable significa proponerse en lucha contra la credulidad, porque quien así se sabe está dispuesto a revisarse, a pensar dos veces la información que le viene de fuera y a poner en duda lo que ya de antemano se creía que se sabía.

En consecuencia, la respuesta parece ser que sí somos menos ilustrados. Lo que nos pasa es que tendemos a estar convencidos, y esto nos hace más crédulos y dominables. El problema está *en la actitud* ante lo que llegamos a saber y podemos opinar, no en lo que sabemos y opinamos. Ahora bien… ¿es razón suficiente para que nos consideremos *más* crédulos? ¿No lo éramos, *de otro modo*, cuando la diversidad de fuentes de información era mucho más reducida y no podíamos contrastar en un par de búsquedas de Google lo que nos llegaba a través de los pocos canales de televisión existentes o de la reducida oferta

de diarios disponibles en el quiosco? De nuevo Marina Garcés permite enfocar muy bien la cuestión. Que hoy estemos polarizados no significa que las precedentes condiciones de existencia del espacio público fueran preferibles a las actuales. Lo que hay son distintas formas de combatir la credulidad que amenazan nuestra autonomía de pensamiento en cada época. La polarización no es, como sostienen los nostálgicos, un proceso de decadencia de nuestro espacio público desde un momento previo más ilustrado. Más bien, la Ilustración significa ser conscientes de que nuestro espacio público está siempre amenazado por la credulidad de sus agentes. La tarea, por tanto, es identificar el sistema de credulidades *que es propio de cada tiempo,* y aprender a combatirlo.

Para los ilustrados del siglo XVIII, la credulidad provenía de la sujeción a sistemas de autoridad epistémica (la Iglesia, principalmente) y del restringido acceso al conocimiento. Por eso el combate contra la credulidad tuvo en la Enciclopedia su expresión paradigmática (todo el saber del mundo al acceso de todos) y en la creación de instituciones de fomento, archivo y transmisión del saber (asociaciones, museos, institutos

normales y nuevas universidades). Hoy ya tenemos Wikipedia y el acceso a la educación básica es un derecho universal. La nuestra, por eso, es una «credulidad sobreinformada» y nuestro analfabetismo es paradójicamente ilustrado (Garcés 2017, 40): tenemos pocas restricciones de acceso al conocimiento, pero, en cambio, padecemos muchos mecanismos que desincentivan la actitud crítica. De hecho, es precisamente ese aumento exponencial de la información lo que provoca que sea la atención misma, y no el saber o la información a la que se atiende, lo que se convierte en un bien escaso y valioso. La economía de la atención, por tanto, capitaliza y extrae competitivamente la atención de los ciudadanos-usuarios, que como consecuencia nos tenemos que enfrentar a poderosos mecanismos de apelación que hacen muy difícil la tarea de la autonomía crítica.

Muchos de estos mecanismos tienen que ver con el acceso digital a la información y al conocimiento. La publicidad individualizada, la exposición selectiva a la información y opiniones de los demás propiciada por los algoritmos que estructuran las redes sociales, incluso el *microtargeting* aplicado en campañas electorales para

segmentar el discurso en función de los intereses específicos de cada caladero de votos, son algunas de esas «fuentes de credulidad» de las que tenemos noticia pero sobre las que aún no tenemos control. Esa segmentación implica una elaboración que categoriza, pauta y organiza la recepción del conocimiento y de la información para gestionarla de manera previsible e identificable. Que lo que podemos llegar a saber y los juicios y creencias que podamos llegar a formar sobre el mundo social y político estén condicionados por el segmento poblacional en el que hayamos sido ubicados propicia que, como analicé en el capítulo anterior, confundamos la confianza en un partido con el seguidismo crédulo.

La confianza, aunque implique una delegación del juicio, es racional si se basa en la experiencia previa acerca de la praxis del destinatario de la confianza. Confiar se convierte en la única opción en ciertos estados de crisis y necesidad, en los que la respuesta requerida no puede dilatarse en el tiempo. Es, de hecho, una configuración instintiva de nuestra manera de conocer y relacionarnos en el mundo que se activa específicamente en situaciones de inseguridad en las que el juicio no es

válido o no es funcional. Por ejemplo, si el avión en el que estamos viajando atraviesa una zona de turbulencias, nuestra natural zozobra se aquieta activando la confianza en la eficacia y fiabilidad de la ingeniería. Quienes, en cambio, inhiben esa confianza y consideran la sensación empírica de la turbulencia como la evidencia de que el avión se va a caer, actúan de forma irracional pese a que estén juzgando la situación *por sí mismos*, hasta el punto de que podemos considerar esa inhibición de la confianza como patológica. La crisis de la covid-19 es un ejemplo trágicamente ilustrativo de cómo ese mismo mecanismo de la confianza puede funcionar a nivel agregado. La pandemia supuso una situación para la que el conocimiento previo resultaba poco útil y que, al mismo tiempo, requirió una respuesta rápida que no podía esperar al desarrollo de los mecanismos institucionales del razonamiento científico. Sin embargo, y pese a que las vacunas se desarrollaron sin respetar todos los pasos de experimentación y corroboración, la población mundial confió en su fiabilidad de una manera mayoritaria. Con el beneficio de poder juzgar los hechos retrospectivamente, creo que no hay dudas en considerar que esa confian-

za fue la actitud más ilustrada, mientras que la desconfianza amparada en la autonomía crítica individual se reveló irracional y perniciosa para la salud global.

De vuelta al terreno político, la delegación en una democracia representativa es saludable, al menos si las intermediaciones funcionan correctamente. De hecho, en cierto modo, la representación de los partidos en nuestros modelos democráticos no debe entenderse, al menos exclusivamente, como si estos representaran los intereses y las demandas de los representados. Más bien, los partidos se dedican a persuadir a los ciudadanos de que sus intereses auténticos son justamente los que el partido representa. La pugna entre los partidos por ganar la representación de los diversos colectivos que hay en una sociedad puede entenderse como una disputa por la confianza. Esta delegación, por tanto, no es en sí mala ni es específica de nuestro tiempo. Lo que sí es un problema propio de nuestro presente es la crisis y desarticulación de las intermediaciones representativas que nos permiten tener una visión del mundo ordenada y relativamente integrada en sociedades de creciente complejidad.

En el ámbito político, los partidos y los medios de comunicación han perdido buena parte de su autoridad social en la agregación de preferencias y configuración de la opinión pública. La función primaria de estas intermediaciones es filtrar y reducir la variedad enorme de intereses, demandas que se dan en una sociedad, o sobre los asuntos sobre los que se opina y discute. Y si los partidos agregan las preferencias, los medios ensamblan las opiniones al crear una agenda más o menos compartida. La consecuencia de que estas intermediaciones estén en crisis, como ha explicado Ignacio Sánchez Cuenca, es que la política se desordena.

En su opinión, esa crisis de las intermediaciones específicamente políticas forma parte de un proceso más general que afecta a las instancias tradicionales de intermediación de múltiples esferas de la vida social (Sánchez Cuenca 2022, 105). En su definición, la intermediación consiste en hacer posible interacciones sociales de todo tipo mediante la intervención de terceras partes sin capacidad de imposición. La transformación digital habría catalizado la irrelevancia de las intermediaciones, porque facilita un acceso interactivo a la información y a la opinión. Esto, en ocasiones,

puede tener efectos democratizadores positivos. Por ejemplo, dar la opinión sobre los bares y restaurantes en los que quedamos a cenar o paramos casualmente supone una democratización de la crítica culinaria que, al contrario, suele centrar sus reseñas en restaurantes de alto *standing* que los ciudadanos de renta media o baja rara vez nos podemos permitir. En cambio, en otras ocasiones, la disolución de la intermediación es más dudosa: que la intermediación de la crítica cultural haya sido sustituida por las valoraciones de los usuarios de plataformas de distribución y venta que promueven los productos (libros, películas, canciones) puede implicar una «tiranía de las mayorías» que acabe marginando las apuestas artísticas singulares y que fomente la homogeneidad.

La conclusión podría ser esta: delegamos menos en las intermediaciones tradicionales, pero delegamos más en los demás. Y a diferencia de la primera delegación, la segunda no se basa en una confianza justificada, sino más bien en mecanismos de presión social que son un verdadero obstáculo a nuestra autonomía. Lo que ocurre con la crítica cultural estaría dándose igualmente con la discusión política: cuando la desconfianza hacia

partidos y comunicación crece, somos más permeables a las corrientes masivas de opinión. Esta tesis, en sí misma, puede ser una concesión a la nostalgia conservadora expuesta al principio de este capítulo: la digitalización de la información nos estaría volviendo más pasivos pese a la apariencia de interactividad, de modo que seríamos más vulnerables a corrientes de opinión que no estarían bien fundamentadas, a noticias falsas y, por ende, a demagogias autoritarias. Sin embargo, Sánchez Cuenca no imputa la responsabilidad exclusiva de esta relajación de la crítica en nosotros, los ciudadanos. En su opinión, la evolución de los partidos también justifica la desconfianza generalizada. Ello se debe, en su criterio, a tres factores principales: la corrupción, la inconsistencia entre propuesta ideológica y programática y acción de gobierno, y la colusión (es decir, la confluencia tácita de propuestas programáticas, que genera en el electorado una sensación de indistinción entre los partidos) (Sánchez Cuenca 2022, 83). Por tanto, para explicar el arraigo de los partidos *anti-establishment*, que son aquellos que insuflan en los ciudadanos el ánimo (*entusiasta*, si no eufórico) de saltarse las intermediaciones y comunicarse direc-

tamente con líderes y partidos, el factor tecnológico es una condición de posibilidad, pero también lo es la propia deriva de las intermediaciones.

Creo que la conclusión valiosa es esta: no es que seamos menos críticos y que confiemos *más*, porque, sin confiar, no podríamos vivir en sociedades complejas. La pretensión de filtrar toda información y creencia por la criba de la reflexión crítica, si se toma literalmente, es imposible de satisfacer. Lo que ocurre es que nuestra impugnación de las intermediaciones, que puede llegar a estar justificada, ha sido sustituida por una confianza tácita en mecanismos de agregación de la opinión para los que no hemos formado prevenciones críticas suficientes.

¿Somos más pasionales?

La segunda tendencia nostálgica acerca de nuestra esfera pública que propongo cuestionar es la que sentencia que la ciudadanía de las democracias liberales contemporáneas está arrebatada por pasiones y afectos que cortocircuitan su capacidad deliberativa. La teoría de la democracia liberal sostiene la necesidad de una esfera civil indepen-

diente del poder político institucional, en la que individuos deliberen de forma autónoma, transparente, sin tutelas ni intromisiones ajenas acerca de sus fines y preferencias. Esa deliberación puede dar lugar a asociaciones para la consecución de fines conjuntos, ya sean estas informales o formales. Según un parecer muy extendido, sin embargo, nuestras democracias estarían aquejadas por una inédita sentimentalización. En lugar de participar en la esfera pública y de tomar nuestras decisiones políticas como resultado de un razonamiento informado, seríamos cada vez más presas de pasiones inducidas que nos empujarían hacia disposiciones impulsivas no siempre justificadas. Más concretamente, nos estaríamos dejando dominar por pasiones reactivas, que crean la imagen de un rival antagónico hacia el que sentimos distintas formas de rechazo: indignación, repulsión, odio o miedo. La polarización afectiva sería un efecto de esta epidemia pasional que conmueve la base serena y racional de nuestras democracias.

Esta interpretación encuentra su arraigo en el dualismo antropológico que determina buena parte de la historia cultural de Occidente. La división jerárquica entre el alma y el cuerpo, en-

tre la razón y lo pasional, o entre lo inteligible y lo sensible, ha sido una constante que cada gran periodo histórico ha reformulado y revitalizado, desde la Grecia clásica hasta la teoría de la acción racional en economía, pasando por el racionalismo cartesiano. Referido a la esfera pública, sin embargo, el énfasis actual en lo deliberativo frente a lo pasional se explica por la memoria traumática de los fenómenos de masas de principios del siglo XX o, más bien, de sus consecuencias políticas. Desde la última década del XIX hasta el estallido de la Segunda Guerra Mundial, la naciente psicología social, la sociología cualitativa y la filosofía de la cultura reflejaron el asombro y la preocupación por la tendencia de las sociedades a manifestar comportamientos agregados más homogéneos, en los que la individualidad quedaba diluida. Al igual que un estornino vira su vuelo acorde a la dinámica de bandada y no por decisión individual, o del mismo modo que el aficionado en un estadio vilipendia al árbitro cuando lo hacen los demás incluso si en el momento de la falta estaba inspeccionando su bocadillo, los individuos de las sociedades de ese periodo quedaban atrapados en dinámicas inducidas que inhibían su

capacidad deliberativa. De ahí ese término tan despectivo, «las masas», usado por Gustave Le Bon y, a partir de él, por autores tan relevantes como Walter Lippmann o José Ortega y Gasset. Para estos intelectuales las masas no se comportan de manera organizada o por la suma de las voluntades de los individuos que las integran, sino por reacción a estímulos externos y por obediencia a impulsos pasionales transmitidos por una suerte de contagio. El auge de la propaganda política y la generalización de los medios de comunicación consolidaron esa masificación del espacio público, lo cual preparó el apoyo social brindado a los líderes fascistas y totalitarios del periodo.

Es ya un lugar común comparar la deriva de la esfera pública contemporánea con la de ese convulso periodo de la historia. La invocación a ese traumático recuerdo funciona como un anticuerpo ante cualquier declinación emocional de la política. Las corrientes filosóficas que han reivindicado el componente subconsciente, pasional o libidinal de nuestra subjetividad, no en vano, son calificadas de «irracionalistas» y justificadas tan solo como explicación de momentos rupturistas (revueltas juveniles, desobediencias contracultu-

rales, vanguardias artísticas) que no alteran en su esencia el carácter debidamente deliberativo de la esfera pública. El populismo es considerado el mal de nuestro tiempo porque habría hecho de esta excepción la norma, planteando estrategias de convencimiento basadas exclusivamente en la movilización pasional.

En contraste con esta percepción generalizada en el discurso público y muy popular en las tribunas de los periódicos, llama la atención que las ciencias sociales y humanas hayan llegado a cierto consenso sobre la necesidad de incluir la esfera de los afectos en sus análisis y prescripciones. Resumida a veces como «giro afectivo», esta tendencia a reconsiderar los afectos como un factor inherente a nuestra racionalidad individual y colectiva viene, además, contrastada por los avances experimentales tanto en psicología como en las neurociencias. La racionalidad científica está demostrando que somos más irracionales de lo que nuestras teorías normativas (las que nos dicen cómo deberíamos ser y actuar para lograr un funcionamiento ideal de la sociedad) desean que seamos. Esto es así porque nuestras creencias, nuestros juicios y nuestras acciones están motiva-

das emocionalmente, condicionadas por sesgos y trabadas por prejuicios. En realidad ya lo podíamos entrever, pero lo que las ciencias cognitivas nos aportan es que este carácter tan poco racional de nuestra racionalidad no es en sí patológico ni es el efecto de una degeneración social y cultural reciente. Somos así de serie. Lo que los descubrimientos de las ciencias conductuales y cognitivas revelan es que nuestras emociones son, si no racionales, al menos razonables, en la medida en que funcionan como mecanismos instintivos adaptados evolutivamente para dar respuestas rápidas y adecuadas a los estímulos exteriores que las detonan. El psicólogo Daniel Kahneman fue galardonado con el Premio Nobel de Economía por explicar que nuestras reacciones al mundo se organizan mediante dos modos de procesamiento de la información: uno rápido, en el que hacemos juicios y tomamos decisiones en tiempos cortos, y en el que influyen atajos cognitivos, que consisten en la aplicación de patrones previamente internalizados; y un modo más lento en el que sopesamos los argumentos y las evidencias antes de tomar una decisión (Kahneman 2012). Estos atajos, que la psicología ha llamado «sesgos»

o «heurísticas», suponen estrategias de procesamiento y selección de información útiles, sobre todo, en entornos de complejidad informativa (Broncano 2019).

Me imagino que, al hablar de instintos, pensamos en reacciones emocionales vinculadas a la propia seguridad, como el miedo o la ansiedad. Pero, para segura sorpresa de muchos, resulta que también la disposición moral, vinculada tradicionalmente a nuestras aptitudes intelectuales y deliberativas, tiene un componente intuitivo. La psicología experimental ha mostrado que nuestra respuesta impulsiva a dilemas morales («¿debo matar a este hombre si la consecuencia es que salvo a cinco personas?») es bien distinta a la decisión reposada y deliberada. En el primer paso nuestros circuitos cognitivos encienden la alarma de la aversión instintiva al daño, y esto se traduce en una respuesta más «deontológica», es decir, más vinculada a principios abstractos («no lo mataría porque matar es malo siempre y en todo lugar»). Con algo más de tiempo para darle vueltas y considerar los pros y los contras, en cambio, las respuestas se inclinan más por reacciones consecuencialistas («dado que

más personas se beneficiarían de que el primero muera, optaría por ese mal menor») (Greene y Haidt 2002).

Resulta así que no somos más emocionales, porque, de hecho la emoción desempeña un papel importante en el modo en que procesamos el mundo. Sí es un problema, en cambio, que ese componente impulsivo de nuestra cognición sea sistemáticamente explotado por estrategias de *marketing* electoral y por algoritmos que nos exponen a contenidos extremos que nos suscitan reacciones instintivas. Si el modo rápido y cálido de procesar la información, cuya inmediatez está diseñada para funcionar en entornos informacionalmente pobres (un entorno natural donde las amenazas son constantes), es colonizado e inducido a funcionar en contextos complejos en los que debería primar la deliberación lenta (un debate en redes sobre política fiscal), entonces se pueden producir efectos de sesgo y fallos cognitivos serios. Dicho de un modo gráfico, el problema está en reaccionar en una discusión sobre política fiscal como lo haríamos en presencia de un intento de asesinato.

Pero entonces, ¿nuestra esfera pública está o no está pervertida por las pasiones? Mi posición

es que la entrada de los afectos en la esfera pública no es en sí patológica. Al contrario, puede llegar a ampliar nuestra capacidad para comprender, comunicar y expresar la complejidad de la política de forma coherente con el modo en que funciona nuestra mente. De hecho, la teoría del populismo tiene razón al señalar que los significados que atribuimos a los significantes no se fijan sin un pegamento emocional: nuestra comprensión del significado de conceptos como patria, sanidad pública o violencia de género depende de la emoción con la que los filtremos. Y no solo eso, la deliberación tiene sus propios sesgos, independientes de la interferencia emocional. Antes que la sentimentalización, en conclusión, es la moralización de la esfera pública lo que explica decisivamente la polarización de los afectos. La moralización reduce el potencial comunicativo y político de las emociones a la indignación y el rechazo por lo intolerable, y reduce el potencial comunicativo y político de otros afectos que quedan descartados: ¿por qué prima la indignación y no más bien la alegría, el entusiasmo, la admiración o el deseo?

¿Somos menos autónomos?

Y sin embargo, algo hay en la esfera pública actual que resulta específico de nuestro contexto sociocultural y que, por tanto, no parece que pueda explicarse solamente por el carácter estructural de nuestros sesgos cognitivos. La desaparición de las intermediaciones antes referida suscita una «autocomunicación de masas» (Arias Maldonado 2016, 173) en ámbitos digitales que reemplaza las convenciones de la conversación pública por un exceso de confianza en las propias posiciones morales e ideológicas, lo cual generaliza un lenguaje militante y beligerante que emplea un tono expresivo que otorga autoridad epistémica al emisor. Se ha hablado incluso, remendando a los críticos de la sociedad de masas de principios del siglo XX a los que aludía párrafos antes, de una «democracia de enjambre» en la que el zumbido y la cohesión grupal impedirían la manifestación de divergencias individuales, sustituyendo el contagio a la persuasión como medio de transmisión de las ideas y los argumentos (Han 2014). La hipótesis nostálgica es que, debido a esto, vivimos en un tiempo posilustrado en el que ya no nos

atrevemos a pensar por nosotros mismos (¡si Kant levantara la cabeza!), nos dejamos influir por las dinámicas grupales y por los liderazgos veniales de *influencers* de distinta índole. Y esto antes no pasaba.

Pero claro que pasaba. La réplica es análoga a la que he intentado defender en el apartado anterior: la dependencia grupal de nuestro juicio es una constante de nuestro modo de ser social, solo que ciertas características de la esfera pública actual, sobre todo la mediación digital, la explotan sistemáticamente. Es fácil reparar en que no pensamos ni razonamos igual cuando estamos solos que cuando lo hacemos como parte de un grupo más amplio. Cuando nuestras convicciones personales, nuestras creencias y juicios entran en relación con los del grupo, tendemos a modificarlos, a ordenar de manera distinta nuestras prioridades personales, incluso a ocultarlas de manera más o menos inconsciente. Claro que la experiencia y el entrenamiento en la evaluación crítica de las creencias propias y ajenas puede ayudar a que esa interferencia grupal sea mínima: no nos influye igual el grupo cuando estamos en el patio del colegio que cuando debatimos en un

aula universitaria. Pero, pese a esta gradación que brinda la madurez vital o la formación, es un hecho estructural que la adquisición y consolidación psicológica del conocimiento dependen de dinámicas grupales.

Fernando Broncano ordena las explicaciones acerca del origen grupal del conocimiento individual en tres corrientes de teorías (Broncano 2019, 220). Según la primera, los grupos funcionan como filtros informacionales en entornos complejos. Esta selección, aunque pueda parecer lo contrario, nos permite acceder a más información de la que obtendríamos por nosotros mismos (y no resulta difícil pensar ejemplos: desde los cotilleos ante la máquina del café de la oficina hasta la circulación de noticias y artículos en redes y grupos de WhatsApp, pasando por el acceso a oportunidades laborales y convocatorias que nos pasan amigos y colegas «For Your Interest!»). El problema, eso sí, sería que la información que al individuo le llega del grupo en ningún caso irá en contra de los fundamentos que definen a ese grupo. La segunda corriente de explicaciones enfatiza que la inevitable necesidad de autoestima depende en buena medida de la comparación

con los demás. Sí, lo sé: es cuestión de grados y hay personas tan seguras de sí mismas que apenas dependen del «qué dirán». Pero incluso esos individuos virtuosos habrán tendido a integrarse en los grupos que sienten más cercanos y en los que, en consecuencia, se sienten mejor valorados. Esta explicación, de carácter más emocional, genera un fenómeno observado con carácter previo a la generalización de las redes sociales, pero que, sin duda, ha sido potenciado por estas: las «cámaras de eco», espacios donde nos parece que estamos expuestos a las convicciones y creencias de los demás, pero que, en realidad, por efecto de esa selección por semejanza, no hacen sino devolvernos las opiniones que ya profesamos. La tercera corriente de teorías, también de raigambre psicológica, pone el acento en la importancia del sentimiento de pertenencia para la autopercepción y la autocategorización que permite al individuo ubicarse y orientarse en el todo social. La lealtad al grupo, que en el capítulo anterior expuse como un factor explicativo de la polarización política e ideológica, se explica según esta aproximación por la necesidad psicológica de consistencia personal y de integración estable en el orden social.

Sin entrar en los matices ni en contrastar la evidencia empírica de estas teorías, las tres son fácilmente identificables en un examen un poco sincero de nuestras necesidades, fragilidades psicológicas y del modo en que nuestra individualidad integra las adscripciones grupales de las que participamos. La dependencia del grupo, por tanto, no es una novedad del siglo XXI. Y salvo que nos hagamos eremitas o imitemos a sociópatas célebres como Henry D. Thoreau o Jean-Jacques Rousseau en su retiro solitario a la naturaleza, siempre constituimos nuestra personalidad en negociación constante con los grupos a los que explícita o implícitamente pertenecemos. ¿Nos podemos quedar entonces tranquilos? ¿No nos pasa nada distinto a lo que siempre ya nos ha pasado? Como en los apartados anteriores, la respuesta debe ser que no del todo. La novedad que sí es específica de nuestro tiempo es que la polarización grupal, que es inherente a nuestro modo social de ser y estar en el mundo, se ha convertido en la *estructura epistémic*a de la sociedad en su conjunto (Broncano 2019, 231). Con este término se alude al armazón que sostiene el modo de producir, distribuir y acceder

al conocimiento válido, y a los criterios y procedimientos por los que una sociedad sanciona esa validez. Y esto sí es nuevo o, al menos, va radicalmente en contra de lo que desearíamos que fuera esa estructura epistémica. Desearíamos que el criterio de validez de nuestras creencias y opiniones proviniera del diálogo transparente y bien intencionado, de la preponderancia de los mejores argumentos, de un acceso igualitario a la información útil, de la posibilidad de participar en los procesos de deliberación y de ser escuchados tanto en el plano civil como en el político cuando tenemos algo importante que decir o una experiencia que anhelamos transmitir. Que la polarización de grupos se amplifique hasta convertirse en la estructura epistémica de la sociedad, en cambio, significa que el modo en que se organiza el debate público promueve y valida el sesgo de confirmación de lo que ya somos y pensamos, la prioridad de la lealtad y la consistencia identitaria, y la discrepancia *prêt-à-porter*, esa que ya parece estar prevista en el guion costumbrista del debate espectacularizado. Y en un medio en el que la discusión está organizada para favorecer a los grupos sobre los individuos, pensar por uno

mismo se convierte en una heroicidad, cuando no en una exigencia imposible de cumplir.

La polarización de grupos genera un exceso de confianza en los individuos, una arrogancia confirmada por los ecos recibidos por un entorno comunicativo diseñado para la propia reafirmación. Si aceptamos que lo ideal sería que, ante un desacuerdo, nuestro punto de vista cambiara en función de la fuerza de los argumentos y de la evaluación de la evidencia disponible, entonces la polarización es, de manera inequívoca, una degradación de la calidad epistémica de nuestra esfera pública y, por ende, de nuestras democracias. Puede parecer que, después de tanto devaneo argumentativo, no he hecho sino llegar al punto del que partí en este capítulo. Sin embargo, todo este contraste de argumentos y teorías me permite sostener que *no* somos menos críticos, ni más afectivos, ni más influenciables. Lo somos en la misma medida en la que lo hemos venido siendo en un pasado reciente. Lo que sí ocurre es que nuestro recurso a la confianza, nuestra constitución afectiva y nuestra dependencia grupal están menos protegidos frente a su explotación y expropiación. Nuestro derecho al pensamiento

autónomo, garantizado *de iure* por los ordenamientos normativos de las democracias liberales, es puesto en riesgo *de facto* por una reorganización del debate público que no garantiza las condiciones para su ejercicio.

Si trato de recalcar este cambio de perspectiva, es porque tiene una gran importancia para pensar nuestra capacidad de respuesta democrática a la polarización. ¿Debemos insistir en las apelaciones genéricas a fomentar actitudes críticas y a recuperar las virtudes de la deliberación cuando cada uno de nosotros está expuesto como nunca antes al secuestro de la atención y a los narcisistas sesgos de confirmación identitaria? Volviendo al relato nostálgico con el que inicié el capítulo, ¿cómo podemos acusar a las generaciones de nativos digitales de no informarse bien o no ser suficientemente críticas, cuando están arrojadas a una intemperie epistémica que ninguna otra generación ha padecido? A mi juicio, esta exigencia es tan injustificable como si instáramos a un joven alienado por su precariedad laboral a curarse con *mindfulness*. Y si esto es así, si nuestra agencia epistémica (nuestra capacidad para formar activamente conocimiento válido y opinión legítima)

está mermada, ¿qué nos queda hacer? Si la esfera pública contemporánea explota nuestros sesgos, túneles mentales y tendencias grupales, que es precisamente lo que no podemos controlar racionalmente, ¿hasta qué punto somos responsables de la polarización ideológica y afectiva que traba el funcionamiento ideal de nuestras sociedades democráticas?

Esta polarización no la pagamos

Llegas al trabajo, a la biblioteca o te instalas en el escritorio donde habitualmente estudias o trabajas cuando lo haces desde casa. Enciendes el ordenador, ya con la mente puesta en el archivo que tienes que abrir o en la cascada de correos electrónicos a los que tendrás que dar salida en los próximos minutos. O quizá no hayas llegado aún a la oficina, pero estés en el metro y sea el móvil lo que desbloqueas. En cualquier caso, antes de nada, decides echar un vistazo rápido a tus redes sociales. En la pantalla se suceden imágenes de gente conocida y otra que no lo es tanto, mostrando algún mérito culinario o deportivo, promocionando sus logros laborales, compartiendo con ironía

alguna situación de hartazgo o exhibiendo algún momento de especial disfrute y diversión. Esa misma gente comparte también alguna reflexión solemne, memes sobre personajes de actualidad, y tribunas de opinión sobre los temas más candentes de la semana informativa. Tras algunos *likes* apresurados a las fotos más favorecedoras y quizás alguna felicitación a quien así lo reclama, decides centrarte en las noticias y el análisis de actualidad porque, aunque sabes que esos correos electrónicos del trabajo no pueden esperar mucho más, tienes por buena la costumbre de hojear la actualidad del día para estar al tanto del debate público. No tardas en identificar dónde se encuentra el foco informativo: desde distintos usuarios, se repiten las expresiones de indignación por las declaraciones de cierto político o una propuesta legislativa especialmente dañina para tu idea de justicia o de igualdad. La reiteración evidencia consenso entre quienes han madrugado más que tú, y no dudas en sumarte compartiendo o retuiteando la frase más representativa de tu desacuerdo entre las muchas oteadas haciendo *scroll*. Por qué no, también un meme sarcástico porque, aunque no es tu estilo, se va a perder en el aluvión de *posts* y tuits comparti-

dos. Ya a punto de llegar a tu parada, o apurando al límite el margen admisible de procrastinación, te fijas en que cierta persona a la que valoras por su buen criterio y su inteligencia recomienda un artículo aparecido esa misma mañana. Otras personas no tan brillantes, pero a quienes consideras afines ideológicamente y de sensibilidad crítica parecida, también lo han compartido. No hay tiempo para leerlo con calma, así que lo guardas o lo retuiteas. Antes de hacerlo, la red social de turno te pregunta (esto antes no pasaba, ¿desde cuándo se activó esta funcionalidad?) si no quieres leer el artículo antes de compartirlo. Claro que quieres, pero no puedes, ya hay que echar a caminar por el andén, o empezar a responder correos antes de que comiencen a llegar más, así que lo retuiteas de todos modos. Total, puedes imaginar que, si lo ha recomendado X y también Y, sabiendo cuál es la división de opiniones sobre el tema, el texto será bueno e irá en la línea que a ti te interesa defender. Seguramente el retuit te granjee un par de «Me gusta» que servirán a modo de saludo con quienes sueles compartir puntos de vista en la red, algo así como «Ya veo que tú también eres de esta opinión: seguimos en el mismo barco».

Imagina ahora este otro par de situaciones. Tienes que buscar un restaurante de un nivel superior a los que sueles frecuentar. A ti te gusta más el tapeo, o las cadenas de *street food*, que son ricas y baratas. Pero tienes que organizar una cena de trabajo, o quizá vienen de visita tus suegros, y tienes que acertar con un local algo más clásico y formal. Preguntas a tu grupo de amigos, donde hay gente con buen gusto y mejor conocimiento de la oferta culinaria de la ciudad. Tu amigo A te recomienda un par de sitios, y tú te fías ciegamente de su criterio. Podría pasarte también que necesites comprar una silla de coche nueva para tu hijo. Podrías consultar alguna página especializada sobre seguridad infantil, pero no tienes tiempo para bucear en la web sin demasiado criterio, así que lanzas la consulta en el grupo de madres y padres del colegio. Enseguida llegan recomendaciones prácticas y consejos basados en la experiencia y en las explicaciones que recibieron quienes sí fueron a una tienda especializada a comprar su silla. Decides elegir una de las sillas que te parece que generan más consenso.

Aunque en apariencia las tres situaciones son muy distintas entre sí, en el fondo ambas reflejan

circunstancias cotidianas en las que confiamos en el criterio de otros para tomar ciertas decisiones. No obstante, el juicio intuitivo que manifestamos en cada una de ellas es muy distinto. En relación con la silla del coche, puede que haya un grado de imprudencia en delegar una elección que concierne a un asunto tan serio como la seguridad en quien no tiene competencia técnica, pero entendemos que, en la práctica, no es tan temerario acceder al conocimiento experto a través del testimonio de quienes lo recibieron de primera mano. En cuanto a la recomendación hostelera, nadie podría indignarse por seguir el criterio de otros. Al contrario, lo más normal es que ampliemos nuestro campo de experiencias teniendo en cuenta el filtro de quienes merecen algo de crédito, y que decidamos qué película ver, dónde cenar o en qué hotel alojarnos según la experiencia previa de quienes tienen criterios parecidos al nuestro.

En cambio, cuando se trata de las conductas gregarias en redes sociales, estoy seguro de que nuestro juicio tiende a ser negativo. Incluso si nos reconocemos reincidentes en esa conducta, sabemos que hay algo que está objetivamente mal en

viralizar juicios apresurados sobre los demás o en suscribir opiniones que no hemos tenido tiempo de sopesar. Se puede argumentar que, en este caso, los asuntos sobre los que delegamos el juicio son graves y de incidencia colectiva, mientras que los otros dos ejemplos atañen a gustos personales (en el caso del restaurante) o a situaciones privadas sobre las que el conocimiento requerido para tomar una decisión correcta es objeto de consenso y, además, es fácil de obtener (qué sillas son las más fiables). Y sin embargo, hay algo compartido por los tres casos que contrasta con la percepción tan distinta que tenemos de cada uno de ellos. Porque si confío en el buen gusto de mi amigo A, ¿por qué no me voy a fiar de ese columnista de cuyos acertados diagnósticos tengo la constancia que da una lectura habitual desde hace años? Y si le doy crédito a un grupo de familias experimentadas (algunas tienen más de un hijo y han pasado por mis mismas dudas de padre primerizo), ¿por qué no dársela a un conjunto de amigos en red, colegas de profesión, compañeros de alguna movilización social o política, cuando todos muestran entusiasmo por un artículo que no he leído en profundidad?

Pese a que estas dudas resulten razonables, está claro que, en el ejemplo del tuit apresurado, podríamos llegar a sentir una culpa que no experimentamos en los otros casos, mucho más veniales. Porque al adoptar el juicio crítico de otros en lugar de forjar un criterio por nosotros mismos, estamos contraviniendo un principio civilizacional, una suerte de mandamiento laico de nuestra cultura, el que reza que debemos pensar por nosotros mismos y que la autonomía individual es el medio y también el fin de toda sociedad basada en la libertad. Por eso, tal como se ha explicado en el capítulo anterior, la agregación de conductas individuales como las ejemplificadas (suscribir sin apenas atención un análisis político, viralizar un juicio negativo acerca de una persona pública en forma de meme o chanza, asimilar el criterio y el razonamiento de otros en los que tengo razones para confiar) es considerada como un síntoma de degeneración y patología cultural. Por eso nos resultan familiares los diagnósticos críticos que, tras definir nuestro presente por un tipo de comportamiento supuestamente unívoco y generalizado (somos la sociedad de la polarización, del secuestro de la atención, de la aceleración, de la

hiperactividad) *nos* prescriben, según el grado de intensidad, un cambio de actitud, un retorno a la virtud o una resistencia en la que heroicamente nos debemos embarcar. Unos diagnósticos, dicho sea de paso, de los que implícitamente se excluye el que los suscribe (si nos dice que seamos más críticos y autónomos, será porque él ya lo es) y que sitúan la carga de la prueba en un «nosotros» difuso, del que no se sabe bien qué respuesta se debe esperar. Puede que, conocido este diagnóstico, tú estés entre quienes han hecho propósito de enmienda y te hayas planteado como un objetivo ser más autónomo, ejercitar el pensamiento crítico, consultar fuentes de información más plurales, incluir a personas de ideologías distintas entre tus amigos y gente a la que sigues en redes sociales, así como ser más prudente y pensar dos veces antes de pulsar la opción de retuit o compartir. Y también es posible que, pese a haber asimilado ese propósito, te dejes llevar por las inercias o, sencillamente, no sepas por dónde empezar.

A esto se añade que, como he comentado en el capítulo anterior, las redes sociales parecen movilizar nuestros sesgos cognitivos y morales

más automáticos y emocionales, que son mecanismos evolutivos para optimizar la eficiencia de nuestras respuestas a las disyuntivas que plantea el entorno. Por lo tanto, no todo lo que nos pasa cuando participamos en estos espacios digitales es fácilmente reducible al autocontrol racional, ni depende por tanto de nuestro grado de vicio o de virtud. Si esto es así, ¿hasta qué punto debemos sentirnos responsables de las derivas polarizantes de las redes sociales? ¿Somos más irracionales por delegar el juicio en cuestiones políticas que al hacerlo en temas cotidianos de poca trascendencia? ¿Podemos hacernos moralmente responsables de nuestros sesgos? ¿Ese nosotros al que se invita a retornar a la correcta vía del pensamiento crítico, es un sujeto colectivo o somos todos y cada uno de nosotros individualmente?

Apelar a un cambio de actitud para evitar las dinámicas de la polarización propiciadas por las redes puede ser un brindis al sol si no deslindamos claramente el alcance de la responsabilidad y la agencia epistémica individual en estos espacios digitales. Por ello, en este capítulo me propongo discutir hasta qué punto nuestra conducta habitual en redes sociales supone una delegación negligen-

te de nuestra autonomía crítica o si, al contrario, la noción tradicional de responsabilidad no es aplicable a este contexto comunicativo. Porque de ser así, la respuesta a las apelaciones a la enmienda individual no debería pasar por la culpa y la contrición, sino más bien por una respuesta análoga a aquel «¡Esta crisis no la pagamos!» que resonó en las plazas españolas allá por 2011. ¿Debemos negarnos a pagar la cuenta de la polarización?

Y para tratar de responder a esta cuestión, creo conveniente aclarar qué entendemos por responsabilidad en el espacio público mediado por las redes sociales. Una responsabilidad que es a la vez «epistémica» (que tiene que ver con el conocimiento considerado válido de acuerdo a un sistema de normas, criterios y procedimientos de legitimación) y moral, en la medida en que la puesta en circulación de una creencia falsa puede tener efectos dañinos para otras personas. Una vez aclarado si nuestra idea de responsabilidad individual es válida en el ámbito digital, estaremos también en mejor disposición de dilucidar hasta qué punto somos nosotros, *cada uno de nosotros*, quienes tenemos que pagar la cuenta por las dinámicas de la polarización contemporánea.

Paradojas de la responsabilidad en las redes sociales

La responsabilidad sobre las decisiones que tomamos y las creencias que formamos es uno de los corolarios de toda existencia autónoma. Podemos decir que, si somos autónomos, deberíamos poder atribuir cierto grado de autoría a nuestras acciones y sus consecuencias. En filosofía se llama «agencia» a esta condición. Somos «agentes» si podemos hacernos cargo de nuestros actos y si, además, con ellos podemos generar cambios en el estado de cosas del que formamos parte. Porque tener cierto control sobre nosotros mismos y nuestras acciones implica que, en cierta medida, debemos poder intervenir en el rumbo de las cosas. De otra manera, seríamos meros títeres en manos del poder o de la fortuna. En lo que concierne al estado de la opinión, a la formación de creencias y a la difusión del conocimiento, somos agentes si tenemos la capacidad de hacernos responsables de nuestras propias creencias y opiniones, y si podemos autónomamente incidir en las creencias de los demás (Gunn y Lynch 2021). O sea, nuestra responsabilidad epistémica tiene dos

alcances: uno más restringido a nuestras creencias individuales y a las actitudes y los procedimientos que usamos para adquirirlas, evaluarlas y retenerlas; y otro más amplio, que se refiere a los efectos que generamos en nuestro entorno al diseminar opiniones, información, creencias y conocimiento. El alcance más limitado concierne a los procesos de reflexión crítica acerca de estados epistémicos relevantes como nuestras creencias, compromisos, prejuicios o actitudes individuales. El alcance más amplio, en cambio, atañe a los cambios que, por adición o revisión, influyen en el conocimiento compartido disponible: argumentos para convencer a otros, evidencias para modificar estados de opinión, o conceptos con capacidad descriptiva o explicativa que amplíen así la capacidad interpretativa de la realidad.

Ser un agente epistémicamente responsable es algo exigente. No es nada fácil evaluar nuestros hábitos y procedimientos para adquirir información, los criterios que seguimos para formar una opinión, o los medios y las intenciones que nos motivan a difundirla. Implica ciertos requerimientos, o exigencias normativas. Por ejemplo, actuamos responsablemente si actualizamos nues-

tras creencias a la luz de nuevas evidencias que modifican nuestro estado de opinión precedente, y lo hacemos de forma irresponsable cuando desdeñamos esas nuevas evidencias para favorecer la coherencia con lo que ya de antemano creemos u opinamos. Implícitamente, esta idea de responsabilidad da a entender que existen ciertos rasgos o actitudes cognitivas que resultan virtuosas. Según este punto de vista, la mejor manera de aumentar la probabilidad de adquirir conocimiento verdadero no estriba *en los procedimientos* de evaluación y justificación (esto es lo que diría una epistemología más tradicional), sino e*n el carácter y en la actitud* de los agentes. La epistemología de la virtud, por tanto, pone el énfasis en la adquisición y mejora de las capacidades epistémicas de los agentes individuales, y no tanto en los procedimientos para formar creencias justificadas. Que una persona acepte como válida una noticia falsa puede ser el resultado de una falta de curiosidad para contrastar la información, o de autonomía intelectual para formar los propios juicios. Que difundamos un dato o una cifra aislados como confirmación absoluta de nuestra posición sobre un asunto complejo (la crisis climática, la política

fiscal de nuestro país) puede ser la consecuencia de defectos en nuestra atención, rigor o cuidado intelectual. Que ante los argumentos firmes de otras personas que piensan distinto nos atrincheremos en nuestras ideas preconcebidas y cancelemos a quienes las ponen en discusión, puede ser un síntoma de cerrazón de miras, cobardía o falta de tenacidad intelectual. La solución, por tanto, debe pasar por virtudes como la curiosidad (la voluntad para expandir nuestro propio horizonte epistémico), la autonomía intelectual (el deseo de pensar por nosotros mismos y de aplicar una sana dosis de escepticismo ante las corrientes de opinión dominantes), la humildad intelectual (la conciencia y admisión de las propias limitaciones, debilidades y errores epistémicos), la atención (especialmente en contextos de sobresaturación informativa, como señalé en el capítulo anterior), la prudencia epistémica (que parte de la conciencia de lo que es un error, y de la sensibilidad para identificar en qué contextos y situaciones es más fácil caer en ellos), la apertura de miras (la disposición a cambiar nuestros puntos de vista), así como el rigor, la tenacidad y el coraje intelectual (Heersminck 2017).

Desde mi punto de vista, pensar que la calidad del espacio público deliberativo depende de cómo de virtuosos o defectuosos somos desvía la responsabilidad a los individuos, y cifra la solución en una reconducción de las voluntades a la senda de la virtud. El corolario habitual de este tipo de posiciones es apelar a la pedagogía, quizás incluso a una renovación de los programas formativos para actualizar las competencias en las que se entrena a la ciudadanía, de modo que contemos con más herramientas para enfrentarnos a los riesgos específicos de un debate público degenerado. Entre esas nuevas competencias, quizá la más cacareada, por presumir que contiene varias de las virtudes antes enumeradas, es la del «pensamiento crítico» (Velasco 2019). Es difícil no compartir esta tesis en abstracto: generar hábitos relacionados con la humildad epistémica, la autonomía o la apertura de mente es, sin duda, un objetivo educativo y un horizonte práctico importante para los fundamentos de una sociedad democrática. Pero cuando sostenemos que repartiendo mejor las virtudes epistémicas (en una esfera pública utópica en la que la mayoría de nosotros tuviéramos competencias en pensamiento

crítico y estuviéramos dispuestos a reconocer sin prejuicios el testimonio y la opinión de los demás) la polarización sería menor, entonces estamos presuponiendo que una mayoría de individuos actuamos de forma viciada o defectuosa. Esto es lo que se desprende de los diagnósticos críticos que caracterizan el presente por algún rasgo patológico o degenerado, como los comentados en el capítulo precedente. Sin embargo, es un error pensar que un fenómeno como la polarización se explica por la agregación de acciones o creencias individuales, cuando se trata de un caso típico de «sistema dinámico», que son aquellos en los que la colaboración de al menos dos individuos da lugar a propiedades colectivas irreducibles a las características individuales.

No cuesta mucho pensar en ejemplos de grupos cuya virtud o defecto epistémico no puede ser explicado por la agregación de las virtudes o los vicios de sus componentes (Broncano-Berrocal y Carter 2021). Una agrupación religiosa cuyos miembros son mayoritariamente liberales, tolerantes y abiertos a temas conflictivos para su dogma como la homosexualidad, puede, en cambio, manifestarse contraria a los derechos de

este colectivo por presiones sociales o por la preeminencia de su obediencia a la instrucción de la jerarquía eclesiástica. La «estrechez de miras» de la congregación, por tanto, no puede explicarse como una agregación de la existencia de ese rasgo en sus miembros individuales. Y a la inversa, un grupo puede tener una característica virtuosa como resultado del compromiso conjunto de sus miembros, sin que ello requiera que cada uno de sus componentes muestre personalmente ese rasgo de virtud. Por ejemplo, un jurado puede actuar de forma imparcial porque sus miembros han identificado que ese es un objetivo con el que quieren comprometerse en conjunto, aunque personalmente no actúen con esa misma imparcialidad porque, en su vida privada, se dejen llevar por prejuicios o por fuentes de información no contrastadas como los cotilleos y rumores maledicentes de su entorno. Incluso, forzando un poco más el contraargumento, la suma de competencias relativamente defectuosas puede generar una acción grupal virtuosa. Pensemos en el catenaccio, ese estilo futbolístico típicamente italiano que consiste en una renuncia explícita al juego ofensivo para evitar riesgos y, así, ganar los

partidos apostando exclusivamente por la defensa. En esa estrategia de juego, ciertos futbolistas especialmente virtuosos podrían llegar a ser un problema.

Estos ejemplos muestran que, aunque las virtudes epistémicas con el pensamiento crítico y la humildad sean un fin en sí mismo, un fenómeno agregado como la polarización no puede ser reducido a la composición de malas prácticas individuales. Pero hay más. Si nos paramos a pensarlo, aplicar el esquema de la responsabilidad moral y la culpa a ciertos gestos inerciales habituales en redes sociales (compartir noticias sin sopesar o leer sus argumentos, contribuir a juicios populares sobre personajes mediáticos, mostrar indignación y convencimiento sin más fundamento que el de la emulación de los demás) no es tan fácil como puede parecer. Decía más arriba que somos agentes cuando podemos reconocer cierta autoría sobre nuestras acciones y sus consecuencias. En estos gestos, que reconocemos contrarios a la norma deliberativa, no resulta obvio reconocernos autores. Primero, porque muchas de esas acciones responden a automatismos e inercias en las que el nivel de conciencia y autocontrol es

reducido y no siempre puede ser mayor debido a los sesgos psicológicos que están en juego. En segundo lugar, porque la conexión entre esos actos y los efectos no es directa ni palpable: ¿qué habría cambiado si no hubiéramos compartido esa columna o esa viñeta satírica? ¿No se habría difundido igual por otras vías? Esta dificultad para aplicar el esquema clásico de la responsabilidad a nuestras acciones en redes se debe a que, desde el punto de vista individual, no pueden considerarse irracionales ni negligentes, aunque su efecto agregado sí resulta en manifestaciones perniciosas para la deliberación colectiva.

El hecho mismo de pertenecer a redes que nos conectan con muchas fuentes de información puede ser bueno para cada uno de nosotros, pero, a la vez, generar efectos agregados indeseados. Cuando pertenecemos a redes densamente conectadas, tenemos más opciones de acceder a más información valiosa, de estar al tanto de los sucesos relevantes y tomar postura en los debates de modo bien fundamentado. Pero que la conectividad provea de un «bien epistémico» a los individuos, no significa que, automáticamente, el colectivo se vea beneficiado. Por ejemplo,

cuando un grupo de personas desconectadas entre sí y con acceso a evidencias igualmente valiosas tiene que expresar su opinión para solventar un problema, la opinión mayoritaria será más fiable que la opinión media de los individuos del grupo. Sin embargo, si en este modelo introducimos el «aprendizaje social», si en vez de estar aisladas esas personas están conectadas y conocen las preferencias de las demás, existe el riesgo de que se produzca una «cascada informativa». La ciencia política ha estudiado esta cuestión en relación con los procedimientos de votación nominal, como cuando en un proceso electivo se vota en secuencia y cada uno sabe lo que se ha votado previamente: en esas situaciones, si el individuo que vota en tercer lugar tiene evidencias y argumentos para votar en favor de B, pero los dos primeros votantes han votado racionalmente en favor de A, es posible que este tercer votante desestime su evidencia en favor de B porque sobrevalore la opinión de quienes lo precedieron en el voto (Habgood-Coote 2021).

Aunque en abstracto pueda resultar difícil de entender, este argumento retrata una situación muy común en nuestras vivencias cotidianas. Si

yo he leído un convincente artículo en favor de la abolición de la prostitución, pero, decidido a expresar mi recién formada opinión, encuentro que mis personas de confianza son firmes partidarios de la regulación de esa práctica, es probable que guarde ese artículo en un cajón y otorgue cierto valor añadido a la opinión mayoritaria en mi círculo. Desde un punto de vista individual, no podría acusarse a quien duda de sus propias creencias cuando estas son contravenidas por las de las personas en las que confiamos, pero la consecuencia para el conjunto es que el estado de la opinión general sobre el asunto acabará reflejando un consenso mayoritario, en lugar de un equilibrio razonable entre opiniones diversas. De hecho, incrementaría la distancia con las minorías con dificultades para hacer escuchar sus demandas.

Este dilema enseña que, aunque los individuos prefieran estar en grupos muy conectados, esta conectividad genera riesgos para el estado de la opinión general: ganamos información rápida y fiable a cambio de favorecer cascadas de información y la rápida diseminación de noticias y opiniones de baja calidad. Según esta forma de

entenderlo, no es irracional seguir participando en redes y, por tanto, no es eficaz calificar el uso que hacemos de ellas como una adicción o una patología. La motivación es legítima (acrecentar los bienes epistémicos individuales), pero las consecuencias colectivas no lo son (Rini 2017). Una lógica no muy distinta de la que se da cuando explotamos un recurso común finito por meros intereses individuales: el pozo de agua o el banco de peces se agotarán si extraemos agua o pescamos de acuerdo a nuestro interés individual, sin tener en cuenta la ratio de sostenibilidad del recurso.

El acceso a la opinión de los expertos es otra de esas ventajas individuales de las redes sociales que puede tener consecuencias sociales adversas (Levy 2021). El acceso directo a la opinión y la información experta, así como la posibilidad de interaccionar sin mediaciones con fuentes de autoridad (intelectuales, científicos, opinadores, portavoces políticos) es algo bueno en sí mismo. Por ejemplo, cuando yo tengo que participar como analista en la tertulia radiofónica en la que soy colaborador habitual, agradezco poder encontrar explicaciones accesibles pero bien fun-

damentadas acerca de los límites de explotación de los recursos fósiles de nuestro planeta o comparaciones acerca de la eficacia para acabar con el tráfico ilegal de mujeres en los sistemas legales abolicionistas frente a los que legalizan la prostitución. Y como padre, también me beneficio individualmente del acceso a conferencias online sobre estilos educativos o sobre capacidades múltiples que me permiten comprender mejor el proceso de aprendizaje de mis hijos. Pero ello no me convierte automáticamente en un experto porque, entre otras cosas, para ello requeriría poder comprender cuál es el estado de la cuestión en esos campos de especialización de los que yo he extraído una opinión aislada. Incluso cuando el conocimiento al que he accedido es el que genera más consenso en la disciplina en cuestión (por ejemplo, en relación a la previsión de agotamiento de los recursos energéticos con las tasas de explotación actual), si hay un grado de disenso, yo necesitaría estar al tanto y tener un juicio sobre el asunto para poder sostener una opinión con verdadera legitimidad. Y para ello requeriría, a su vez, un conocimiento especializado del que carezco (Levy 2021, 97). Un mal manejo

del acceso a la opinión experta, por tanto, puede llevar a que distorsionemos nuestra fiabilidad epistémica en relación con los debates en los que participamos (Innerarity 2018, 37). Dicho de modo más claro, acceder a opiniones expertas aisladas lleva a que «nos crezcamos» y pensemos que tenemos la verdad objetiva sobre un tema, lo cual es uno de los principales alimentos de la polarización afectiva.

Por decirlo de una vez por todas, nuestra vida en las redes sociales hace mucho más difícil la tarea de ser agentes responsables, de la manera en la que lo definimos al principio del capítulo. La provisión de información, conocimiento y opinión de las que nos beneficiamos individualmente genera estados confusos de opinión en los que es difícil orientarse. Es una confusión similar a la que podemos experimentar ante un trilero: por más que hayamos puesto toda nuestra atención en perseguir con la mirada el cubo que esconde la bolita, por más que, por tanto, hayamos hecho nuestros deberes epistémicos, puede que hayamos sido inducidos a creer lo que es falso. La «contaminación informativa» hace muy difícil escoger las fuentes de información más fiables y

creíbles, y socava nuestra habilidad para evaluar a los demás como fuentes de opinión y conocimiento. Y precisamente, si es tanto más difícil ser responsables, ¿cómo podemos prescribir como solución a las causas de la polarización una mayor responsabilidad con nuestras obligaciones epistémicas? Es como pedir al náufrago que se salve nadando, o al desahuciado que conserve su casa ganando más dinero.

Delegar o no delegar, esa es la cuestión

Tal como sugería al principio del capítulo con los ejemplos del restaurante y de la silla del coche para niños, en diversos ámbitos de nuestra vida muchas de las decisiones que tomamos y de las creencias que adoptamos son respuestas a procesos que no están plenamente justificados por procesos argumentativos. Y no hay nada malo en ello. La autonomía individual para pensar críticamente, sopesar razones y someter las posiciones de los demás a escrutinio no puede sustituir *totalmente* a la necesidad de deferir nuestro criterio en otros (personas o instituciones) a quienes consideramos más autorizados. Por eso, prescribir vir-

tudes epistémicas como solución a los problemas propios de la polarización es un brindis al sol que solo puede generar frustración de expectativas y una cronificación de nuestra mala conciencia por no ser capaces de hacer mejor las cosas. Si acaso, se trataría de conculcar virtudes que nos ayuden a delegar *mejor*, no a dejar de hacerlo.

Todos hemos vivido situaciones en las que un cierto grado de confianza acrítica o incluso de dogmatismo nos ha parecido la opción más razonable. Algunas de ellas muy apremiantes desde el punto de vista de la supervivencia, como lo fue la confianza en las recomendaciones científicas e institucionales ante la pandemia de la covid-19, o como lo está siendo la más lenta asimilación de las reformas civilizacionales a las que nos aboca la crisis climática y ambiental. Aunque en ambos casos traté y trato de informarme, confieso que no podría reproducir *todos* los argumentos por los que creí que vacunarme y hacer lo propio con mis hijos fue la mejor opción, ni tampoco podría combatir argumentalmente a quien, con argumentos científicos, relativiza la urgencia de una transición energética que abandone definitivamente el uso de combustibles fósiles. En rigor,

quienes siguen prescribiendo la vía de la autonomía y de las virtudes individuales como solución dirían que, si nuestras creencias se sostienen en la delegación de autoridad, nuestro conocimiento no es genuino (Levy 2021, 93). Pero como no siempre podemos esgrimir evidencias de primer orden y argumentos genuinos para defender nuestra posición, confiar razonablemente puede que no sea una tan mala opción.

Según el célebre filósofo de la ciencia Thomas Kuhn, los científicos suelen ser reacios a considerar las anomalías que se presentan en su sistema, pese a que el principio que exige dar razones y reevaluar las propias convicciones a la luz de contradicciones empíricas o argumentativas exigiría darle una vuelta y considerar si algo de lo que se venía creyendo requiere ser cambiado. Kuhn defiende que esto es muy razonable, porque de otro modo los cimientos de la certidumbre científica se pondrían en duda cada dos por tres. ¿Y con relación a las ideologías políticas? ¿Es preferible poner en duda las propias convicciones en cuanto se presenta una objeción? ¿Es razonable que yo ponga en duda mis convicciones progresistas ante la evidencia de que las formaciones de izquierda

de mi país tienden al cainismo y a una gestión interna muy vertical, o porque no me quede claro si el incremento del gasto público por el que yo abogo está correctamente respaldado por una capacidad proporcional de aumentar la recaudación? Creo que no lo sería. Al contrario, resultaría más razonable empeñarme en lo que creo basándome en una confianza a largo plazo que no puede ser desestimada por problemas parciales a corto plazo. Por tanto, puede que un cierto grado de polarización (porque ante esas contradicciones yo reafirmo mis convicciones en lugar de ponerlas en duda) sea acorde a razón, y no equivalga automáticamente a una cesión al dogmatismo extremista ni a la radicalización.

Confiar en el testimonio sobre asuntos políticos relevantes de quienes tienen nuestra misma afiliación ideológica o partidista es una manera de confiar o deferir el criterio razonablemente justificada. Cuando identificamos que otra persona comparte con nosotros afiliación política, lo que implícitamente hacemos es aceptar que su tendencia es a tener un criterio correcto sobre cuestiones normativas. Dicho de otro modo, preferiríamos que, ante dilemas morales y políticos,

fuera esa persona la que tuviera la última palabra, y no otra persona con convicciones ideológicamente contrarias. Es normal que estemos más predispuestos a aceptar el testimonio de quienes comparten nuestros criterios a la hora de establecer juicios sobre un cierto ámbito de evaluación, porque los consideramos nuestros iguales. Al contrario, la diferencia ideológica puede llegar a ser una razón suficiente para no considerar al oponente como un igual epistémico. Consideremos el caso de dos personas que tienen posiciones opuestas con relación al aborto. En una situación ideal, se diría que el desacuerdo se debe a diferentes estrategias argumentativas o que manejan diferentes evidencias, por ejemplo, en cuanto al momento en que un feto puede ser considerado un ser humano. Eso no las hace personas diferentes desde el punto de vista de la autoridad de su testimonio. Sin embargo, si ocurriera que la persona contraria a las prácticas abortivas defiende que los seres humanos tienen alma, o su defensa de la sacralidad de la vida como regalo de Dios prevaleciera sobre el principio de evitación del sufrimiento, entonces es posible que la interlocutora favorable al aborto no la considere una igual.

La filiación política, por ejemplos como este, es un indicador de que compartimos criterios normativos acerca de principios, valores, y acerca de lo que es políticamente importante. Por eso, es hasta cierto punto razonable confiar el criterio de un copartisano ideológico cuando comparte una columna de opinión o una descripción acerca de un acontecimiento. Al menos, es una razón para vencer el sano escepticismo hacia la información que viene de otros, razón de la que no dispongo cuando esa información viene de quien está en otras coordenadas ideológicas (Rini 2017).

Aun así, no nos deberíamos tragar lo que nos cuentan personas de nuestra misma familia ideológica. Para empezar, porque en esas familias suelen convivir caracteres y sensibilidades muy distintas, a veces enfrentadas entre sí. Pero también porque puede mediar un interés en quien me transmite la información que me haga desconfiar (como pasa, por ejemplo, en los periodos electorales). Otra razón para no creer a quienes merecen nuestra confianza debería ser el principio que invita a no aceptar los testimonios que van radicalmente en contra de nuestras creencias básicas acerca de la realidad: por ejemplo, no es

razonable que un español de derechas crea que un presidente socialdemócrata quiera instaurar una dictadura. Consideradas estas excepciones, y aunque el juicio crítico individual siempre sea la situación ideal y más deseable, lo que quiero concluir es que no es irracional ni irresponsable habitar en nuestras respectivas cámaras de eco ideológicas. De hecho, admitirlo sería un primer paso plausible en aras de mitigar las dinámicas de polarización afectiva antes explicadas.

¿Es solo un retuit?

El problema de las redes sociales estriba en que la transmisión de la información no sigue las normas habituales del testimonio. «Es solo un retuit —decimos a menudo—, no quiere decir que yo apoye lo que dice la noticia». Esta es una excusa habitual: no nos comprometemos con la información que compartimos del mismo modo que lo hacemos en un contexto normal de conversación (Rini 2017). Si en una charla habitual una amiga con la que compartimos valores nos cuenta una historia disparatada sobre un líder político en las antípodas de nuestro espectro ideológico

(por ejemplo, que pertenece a una secta secreta, o que ha valorado forzar un golpe de estado), seguramente dudaríamos si creerla. Pero imaginemos ahora este otro escenario: esa amiga cuelga en su muro de Facebook esa misma historia inverosímil, sin comentario alguno. Puede que no quisiera hacerlo, o que lo haga de un modo irónico. Pero después otros conocidos con los que comparto preferencias políticas añaden un *like*, la comparten o, incluso, incorporan algún comentario. Cada uno de estos actos comunicativos implica una nueva ambigüedad. Precisamente por ello, la duda surge: ¿de verdad ninguno de ellos se cree el contenido de la noticia que han compartido? Si normalmente el juicio de estas personas sobre cuestiones políticas es equilibrado y coherente con mis prioridades, ¿por qué no dar crédito a esa noticia que han compartido? No siempre están en lo cierto, pero sí con la suficiente frecuencia, por lo que resulta razonable que tienda a creer las historias que transmiten. En un escenario comunicativo ideal, si fuéramos «ángeles epistémicos», lo correcto sería rastrear las fuentes, hacer preguntas y buscar criterios de verificación independientes. Pero en un mundo no ideal, da-

das nuestras limitaciones temporales y cognitivas, tiene sentido confiar en el testimonio de quienes presentan ciertos avales con base en sus antecedentes. Por lo tanto, desde este punto de vista, las noticias falsas no son el resultado de vicios epistémicos, sino las consecuencias indeseadas de prácticas individuales razonables. Haberlas diseminado es tan razonable como haber confiado en la recomendación que nuestro amigo *gourmet* nos hizo para que reserváramos en aquel restaurante que finalmente resultó desastroso. Por lo tanto, si queremos acabar con las noticias falsas, en tanto que son un factor que promueve la polarización, huero será que lo intentemos apelando a la revisión de nuestras prácticas individuales.

Puede replicarse que existen criterios alternativos para decidir si los contenidos que nos llegan por vía indirecta merecen ser creídos. Las credenciales previas de los firmantes, la capacidad argumentativa de quien las suscribe, el grado de acuerdo con el consenso aceptado en ese campo o la honestidad intelectual son criterios que intuitivamente nos guían (Levy 2021, 111, 136). Los epistemólogos los llaman «evidencias de segundo orden», porque son razones para creer un

determinado contenido cuando no tenemos herramientas para evaluar por nosotros mismos la fuente original. No obstante, no son suficientes. No todas las noticias falsas ni todas las opiniones publicadas que tienen efectos polarizantes están suscritas por gente sin autoridad, sin capacidad argumentativa ni presunción de honestidad. Es cierto que hay diarios, por ejemplo, que podemos identificar fácilmente por su amarillismo (como ocurre con los tabloides británicos). Pero en otras ocasiones, ese clima de confusión y engaño es propiciado por periódicos que cumplen con los criterios de autoridad. De hecho, la contaminación epistémica y la confusión que reina en el espacio público contemporáneo se debe en buena medida a que esos indicadores de confianza son mimetizados, lo que genera un simulacro de *expertise* y de confiabilidad que, después, se revela falso. En definitiva, incluso si la experiencia corrobora nuestras decisiones en relación con lo que creemos acertado en materias difíciles como las políticas laborales («estuve en contra de los recortes de derechos que sucedieron a la crisis de 2008, y se han revelado ineficaces»), la crisis ambiental («que el calentamiento global siga su cur-

so corrobora que hice lo correcto al asociarme a Ecologistas en Acción hace diez años») o la crisis de la covid-19 («si no nos hubiésemos vacunado en masa, la pandemia se habría ralentizado más lentamente»), no podemos atribuirlo a nuestra inteligencia y a nuestro virtuosismo argumentativo. Se debe, en rigor, a que delegamos correctamente nuestro criterio. Quienes «acertamos» en esas no somos más lúcidos, sino que confiamos en las recomendaciones correctas.

El corolario es que, para reducir la contaminación epistémica, como también pasa con la ambiental, requerimos un cierto nivel de «intervención». Muy probablemente, la aplicación de este vocablo al ámbito del conocimiento, las opiniones y las creencias genere una reacción más grave que cuando se aplica a la movilidad urbana o al ámbito fiscal. Sin embargo, el razonamiento que lo justifica no es distinto: no intervenir es dejar que los factores que condicionan la expansión de las noticias falsas y de los juicios polarizantes sigan condicionando la estructura de nuestra esfera pública. Apelar al juicio crítico individual en esos ámbitos sería como confiar en que los conductores abandonen voluntariamente el hábito de mo-

verse por la ciudad en coche, o que contribuyan de forma filantrópica a donar parte de su sueldo a un fondo que financie las pensiones.

Cada uno de nosotros vive expuesto a una red de recomendaciones implícitas. La primera opción que presenta el buscador o los tuits que nos saltan a la vista en nuestro *timeline* de Twitter hacen la misma función que la distribución de los titulares en la primera de un periódico, los libros expuestos en la estantería de novedades de una librería o la ordenación de los candidatos en unas elecciones primarias (cuando no tienes que votar la lista entera, sino que puedes escoger a los candidatos). Votar al decimotercero de la lista exige un esfuerzo epistémico especializado que no siempre es posible. También buscar otras fuentes que contrasten los artículos que el buscador de internet selecciona en primer lugar. Si partimos de la asunción de que somos agentes sociales, cuyo acierto en nuestras opiniones y creencias depende en buena medida de la división del trabajo epistémico, ¿por qué no empezar por cuidar este medio falsamente neutro, en lugar de exigirnos heroicidades individuales («resulta que la candidata en la posición 18 de la lista está mu-

cho mejor preparada para el puesto que la que ocupa el número 2…») al alcance de pocos? Por el motivo aludido, no estaría justificado hablar de «paternalismo», sino de neutralización de las recomendaciones implícitas que *ya* nos están condicionando. Sería una forma de contribuir a la calidad y pluralidad del modo específicamente social y heterónomo en el que opera nuestra racionalidad (Levy 2021, 147). La psicología social denomina «nudges» a esta forma de modificar la arquitectura de opciones a la que están expuestos los individuos para así favorecer «mejores» decisiones para sí mismos y para el bienestar general. Escapa a mi competencia qué posibles reformas en la ingeniería de las redes sociales podrían favorecer un entorno epistémico menos contaminado. Se trataría de ayudarnos a asumir nuestras responsabilidades como agentes de la deliberación pública y, por ello, los cambios podrían pasar por aclarar la ambigüedad que permite la retransmisión de la información en redes («¿es mi retuit un apoyo al contenido retuiteado?»), de compensar la infrarrepresentación de ciertos grupos en discusión pública, de crear marcadores de fiabilidad… Algunos de estos mecanismos están siendo

ya aplicados o son objeto de debate especializado. No es mi intención aquí hacer sugerencias concretas, pero sí lo es enfatizar que la vía de la reforma *del medio* en el que discutimos debe ser potenciada en detrimento de las apelaciones a la responsabilidad y a la virtud individuales. Una exigencia que, como he tratado de mostrar, no es proporcional a nuestro grado de responsabilidad en los fenómenos que degradan la calidad deliberativa de nuestras democracias.

Contra la equidistancia

O conmigo o contra mí. No hay término medio: en esto, tienes que elegir. Hay líneas rojas, y cada cual tiene que saber de qué lado está. Dudar es ser cómplice de la barbarie, desleal con quienes estamos del lado de la verdad, tibio cuando la única respuesta posible es la firmeza. Cuando lleguemos al gobierno, impugnaremos esa ley, la derogaremos, blindaremos esta medida para que no sea posible reformarla. La única enmienda posible es a la totalidad, cualquier concesión parcial es una forma de claudicar. Se ha abierto una ventana de oportunidad, es ahora o nunca, podemos hacer historia y no podemos dudar. Claro que podríamos hacerlo mejor, pensarlo más, tener en cuenta opiniones más plurales, pero las circunstancias nos obligan a tomar decisiones rápidas: ya tendremos tiempo después para hacer las cosas bien. Es usted

indecente, lo que dice no se puede tolerar. Es usted un comunista que quiere acabar con la libertad, es usted un fascista que quiere acabar con las libertades. Y desde luego, es usted un populista. Los demócratas resistiremos, los constitucionalistas no claudicaremos. No podrán con el imperio de la ley, no vencerán a la soberanía popular.

El discurso de la política está viciado por este tono bélico y esta lógica dualista que convierte toda acción en una elección existencial. En el capítulo «Qué nos pasa: lo que necesitas saber sobre la polarización», ofrecí algunas claves explicativas de este carácter disyuntivo y tribal de la política y de sus simulacros: quienes militan y participan con más frecuencia y dedicación en la discusión pública suelen ser también los más radicalizados en sus opiniones, lo cual suele coincidir con quienes conciben sus creencias políticas como verdades absolutas, renuentes a toda revisión como resultado del diálogo y la escucha. En cambio, quienes tienen posturas más falibilistas acerca de sus propias posiciones ideológicas se cohíben y renuncian a participar, con lo que la política visible ofrece un retrato distorsionado del estado actual de la opinión pública. Si esto es así, tenemos un problema, porque parece

claro que el espacio público democrático debería dar cabida a una pluralidad de voces, de modo que la comunicación intersubjetiva fuera el medio para alcanzar consensos legítimos y duraderos.

Sin embargo, quizá no te termines de identificar con este diagnóstico, porque, aunque también padeces esta política taquicárdica en la que cada noticia parece un acontecimiento que acaba con el mundo anterior, al mismo tiempo sientes la necesidad de ser firme en ciertas convicciones que sabes amenazadas. Aunque tu conciencia democrática te dice que el diálogo es el único vehículo de la verdad, tienes claro que hay cosas que no deberían estar en ninguna mesa de negociación. No deberían estar los derechos civiles básicos, pero tampoco ciertos derechos sociales históricamente adquiridos y nunca del todo garantizados: el acceso a la vivienda, a la dignidad en el trabajo, a un servicio sanitario universal, a la educación de calidad. Tienes conciencia de lo costoso y largo que fue alcanzar el reconocimiento de formas de vida e identidades históricamente marginadas, y no ves tolerable que ahora esas conquistas se consideren excesos ideológicos de parte: el derecho de las mujeres a ser dueñas de su propio cuerpo, los avances para equiparar

la responsabilidad de hombres y mujeres en el cuidado de sus hijos, el derecho al matrimonio entre personas homosexuales… Sabes que hoy, de forma singular, se han abierto grietas en los consensos logrados en torno a estas realidades, e intuyes que no son el tipo de cosas sobre las que quepa dialogar, escuchar al otro y dudar de tus propias convicciones. Y a lo mejor ocurre que, para tu sorpresa, hay quien te llama dogmático por ello. Y te acusarán de fomentar la polarización. Lo cual, aunque no te haga dudar, si te hará sentir incómodo: sabes que idealmente no tendrías que actuar de forma dogmática, pero sobre estos temas sientes la obligación de hacerlo así.

Esa incomodidad es un síntoma de que el discurso sobre la polarización, aunque tenga una base contrastable y sea un problema real para el buen funcionamiento de la conversación pública, se usa también como una trampa ideológica. Que podamos llegar a albergar mala conciencia por defender de manera inflexible logros políticos avalados por consensos que fue tan costoso lograr justifica, al menos, cierto grado de sospecha. Es frecuente que, en política, el discurso normativo sobre el diálogo se use con intereses espurios. Es lo que

ocurre cuando un extremista apela a la moderación. Porque, cuando un sujeto político irrumpe en el escenario con un discurso extremista que se sitúa fuera del campo de discusión consensuado, el eje se escora y ese centro aritmético valorado como la moderación normativa se desplaza. Si un partido de extrema derecha logra representación parlamentaria con una oferta política que niega la violencia de género, descalifica la homosexualidad como una desviación patológica y sacraliza la tradicional división del trabajo que relega a la mujer a las tareas de lo doméstico, entonces aparecerán como «moderados» quienes sí reconocen esa modalidad específica de la violencia, pero retiran partidas presupuestarias para su erradicación; quienes respetan los derechos de las personas homosexuales, pero se niegan a generar imaginarios inclusivos y a incluir el respeto a la diversidad en los temarios educativos, o quienes ensalzan la incorporación de la mujer al mundo laboral, pero la consideran una cuestión de empeño individual que no requiere medidas de discriminación positiva o inversión en ayudas a la conciliación. Y a su vez, ese desplazamiento del eje llevará a que quienes sí defienden esas medidas sean considera-

dos extremistas de izquierda, con el riesgo de que se excluyan del ámbito de discusión escandido por el nuevo punto arquimédico de la moderación.

El discurso sobre la polarización es ideológico (en el sentido de que representa la realidad social de un modo que beneficia a un grupo de interés privilegiado) cuando fomenta un desplazamiento asimétrico de la moderación normativa. Este mecanismo se asienta en una premisa falsa que ya he intentado denunciar en otro momento: la que sostiene implícitamente que la moderación es el centro equidistante entre dos extremos. Si hay una moderación virtuosa, más bien, tiene que ver con una actitud falibilista ante las propias creencias, que por tanto acepte la propia ignorancia y la posibilidad de revisar creativamente las posiciones previas. En el centro del espectro ideológico, puede haber sujetos muy cerriles, reacios a cualquier reconocimiento de vulnerabilidad y deliberadamente ignorantes de los argumentos de otros. Apelar a la equidistancia puede ser como el niño que le quita el juguete a otro bajo el pretexto de que hay que compartir. Y convierte al espacio público en rehén de los sujetos políticos que se posicionan en lo que previamente había sido excluido por intolerable.

La derechización del espacio público

Este juego de asimetrías interesadas me parece fundamental para identificar cuándo la polarización esconde una representación ideológica del debate político. Antes de proseguir, sin embargo, creo necesario hacer una breve referencia al contexto político contemporáneo. En este libro, hasta ahora, he privilegiado un análisis «micro», centrado en procesos subjetivos, que ayude a entender «lo que nos pasa» cuando formamos parte de dinámicas polarizadas, tanto individual como colectivamente. Un enfoque «macro» hubiera requerido un enfoque sociológico y de política comparada. Pese a que he descartado este enfoque, me parece necesario en este punto hacer una mínima observación con relación al contexto político de este primer cuarto del siglo XXI.

A mi juicio, es necesario distinguir entre lo que se vino a llamar «el momento populista» de lo que podríamos calificar como «metamorfosis extremista» de las formaciones de derechas en muchas de las democracias nacionales más relevantes (Acha Ugarte 2021). La sensación de que las medidas de corte neoliberal adoptadas tras la

crisis financiera global de 2008 habían intensificado los ya trágicos efectos de la crisis, y de que habían trasladado las cargas de la recuperación a la mayoría social exonerando a quienes eran realmente responsables, generó crisis simultáneas de representación y confianza en el orden institucional y, sobre todo, en las élites políticas. En ese contexto, bien surgieron nuevos partidos políticos, bien otros preexistentes pero minoritarios adquirieron renovada importancia. Con independencia de los diferentes ritmos y de las demandas políticas que simbolizaron estas diferentes formaciones, se puede aventurar que su rasgo compartido fue la voluntad de regenerar una cierta forma de unidad popular o ciudadana que demandó una reparación de la fractura entre representantes y representados, y exigió de las instituciones un cumplimiento más real de sus compromisos normativos. Se ha escrito mucho sobre las características del método populista, y no quiero entrar en ese detalle. La relevancia simbólica de un líder, la identificación inequívoca de un antagonista, la reducción programática a objetivos reconstituyentes o la elevación de demandas parciales a representantes de una totalidad son algunos de ellos.

Lo que me interesa notar es que ese «momento populista» está muy ligado a una crisis de representación que no busca tanto subvertir un orden como exigir el cumplimiento de las expectativas a este asociadas. Y lo hace denunciando a la élite a la que se atribuye el incumplimiento de sus compromisos normativos y representativos. Ese rasgo «antiélite» es común a partidos de derecha, de centro o de izquierda, y puede ser compartido tanto por las clases olvidadas como por las que más tienen que perder (Mounk 2018, 164), por las periferias desatendidas (Guilluy 2019) como por las clases medias urbanas cuyas expectativas se han visto decepcionadas (Revelli y Telese 2019).

Aunque en muchas ocasiones también utilice el antagonismo hacia una élite, el rasgo que define a la extrema derecha no es tanto este como la deslegitimación de ciertos consensos ético-sociales como posiciones de parte. Todo principio de la diferencia, que busque expandir la igualdad mediante un trato compensatorio de injusticias históricas, es considerado una concesión al dogma de «lo políticamente correcto» o de la «dictadura progre». El principal objetivo de sus impugnaciones son las políticas de motivación feminista, las

que buscan el reconocimiento y la inclusión de otras identidades de género, la actitud hospitalaria y el respeto de los derechos de las personas migrantes. La lógica que mueve a estas formaciones suele ser inmunitaria: en su visión, esas personas a las que la «izquierda cultural» busca dignificar son amenazas para los hombres heterosexuales, para el rol tradicional de la familia, para el matrimonio sancionado por el dogma religioso, para la clase media y trabajadora nacional. Suele acompañarse este discurso de otras tendencias retrógradas (negación de la introducción de la educación sexual en los temarios) y soberanistas (crítica a la subsidiariedad nacional respecto a instituciones transnacionales), y de una poco disimulada protección de los privilegios económicos de las oligarquías más favorecidas. La crítica al multilateralismo (que en Europa adquiere la forma de euroescepticismo), la defensa de los valores conservadores, la defensa de la ley y el orden, la islamofobia, la condena de la inmigración, la crítica al multiculturalismo y a las sociedades abiertas, así como el antiintelectualismo son algunas de las principales constantes que encontramos en este tipo de formaciones (Forti 2021, 85). La igualdad ante la ley es usada por es-

tos grupos de forma enfática para negar cualquier medida de discriminación positiva, y como coartada de una concepción moralizante y autoritaria de las formas de vida admisibles.

Este retrato podría y debería ser más detallado y matizado. Lo que me interesa destacar es que la aparición de esta extrema derecha en el arco parlamentario, y el corrimiento hacia su cosmovisión de los partidos de centro derecha (el caso paradigmático es el Partido Republicano estadounidense), ha llevado a que actitudes éticas inherentes a la modernidad ilustrada como el universalismo, la tolerancia y el respeto de la diversidad sean menospreciados por una parte del discurso público como manifestaciones ideológicas de una élite progresista urbana y posmoderna. Y aquí es donde entra el uso tramposo del discurso sobre la polarización. «Si tú tienes derecho a defender valores universalistas y de respeto a la diferencia, yo lo tengo a priorizar a mis compatriotas, las identidades sexuales binarias y el matrimonio heterosexual como la única forma de relación que está de acuerdo con la naturaleza». Este sería el argumento implícito de esta extrema derecha, que le permite normalizar posiciones que habían que-

dado fuera de la discusión, y vencer las barreras de entrada a la esfera pública democrática. Si unos y otros están polarizados y no están dispuestos a ceder, el político equidistante, autocalificado como moderado, que concede parte de la razón a ambos polos, aparece como el mediador hacia el entendimiento. El centro virtuoso, en consecuencia, ha quedado desplazado hacia la derecha, y principios democráticos básicos tienden a quedar fuera de los términos de discusión bajo el pretexto de que suponen excesos ideológicos polarizados.

Esta dinámica está bastante extendida, y me parece necesario comprenderla para que el análisis crítico sobre la polarización no caiga en un marco tramposo que normalice el retroceso en el reconocimiento de derechos y en las garantías del bienestar y de la dignidad de todas las personas. No intento decir con esto que el populismo y su manera de hacer política no hayan contribuido a la polarización de la esfera pública, en los términos descritos en los capítulos precedentes. Ni tampoco que sea más propia de la gente de derechas que de la de izquierdas. Pero sí ocurre, en cambio, que aunque la polarización afectiva entre grupos sea parecida en formaciones de izquierdas y de de-

rechas, en la derecha está más correlacionada con actitudes de intolerancia y con una mayor desconfianza hacia las instituciones democráticas. Es decir, los partidarios de las formaciones de derechas que más polarización generan son más propensos a cuestionar e incluso a mostrarse dispuestos a apoyar acciones que van en contra de los principios e instituciones básicas de la democracia liberal (Torcal 2023, 25). Por lo tanto, aunque la polarización afectiva pueda ser equivalente en grupos y en sujetos de ambos extremos del espectro ideológico, la derechista encierra mayor peligro para la convivencia y la calidad democrática. Debido a esto, sostengo que la entrada en el tablero político de esta extrema derecha ha hecho que el discurso crítico con la polarización corra el riesgo de *ser usado* de forma espuria para vencer barreras de entrada democráticas a posiciones iliberales.

La trampa de los contrarios asimétricos

Y el corolario final de todo ello es que quienes defienden principios básicos de inclusión y universalización de derechos se encuentran «a la defensiva», justificando en mesas de negociación y en

la esfera pública espectacularizada principios normativos que pocos años antes toda la sociedad asumía como innegociables. Y claro que hay que defenderlos. El riesgo está en hacerlo por oposición reactiva simétrica a quienes, con sus ataques, han posicionado esos principios en uno de los polos de repulsión, y aceptar así un circuito cerrado en el que solo quepan *ellos* y *nosotros*. El primer efecto perverso de esta trampa es que se otorga una potestad equivalente a quienes defienden posiciones antidemocráticas. El segundo es que, al suscitar una actitud defensiva que invita a fortalecer la cohesión grupal por oposición a quienes la amenazan, estos principios de igualdad y reconocimiento universal quedan encapsulados en la izquierda extrema del tablero, cuando podrían y deberían ser transversales a todo el espectro ideológico.

Esta dinámica discursiva, por la cual un grupo político acaba identificándose con el concepto o el valor que le atribuye el rival, responde a lo que el historiador Reinhart Koselleck denominó «semántica histórico-política de los conceptos asimétricos». En sus términos, la asimetría se debe a que estos conceptos generan relaciones «desigualmente contrarias y que solo se aplican unilateralmente» (Koselleck

1993, 205). El término fue concebido para describir dinámicas históricas en las que o bien los grupos en liza no ocupaban el mismo universo conceptual (para un no griego allá por el siglo v a. C. no tenía mucho sentido que un ateniense lo llamara «bárbaro», ni para un judío del siglo iii d. C. que un cristiano lo llamara «pagano»), o en las que uno de los grupos ocupa una posición de privilegio que el otro no puede contestar (las personas y pueblos diversos de territorios colonizados unificados bajo calificativos como «salvajes» o «indios»). En estos casos, la función de la asimetría suele ser justificar una desigualdad efectiva entre los dos grupos, y generar una autoconciencia en el «nosotros» que descalifica al «ellos».

Esta lógica puede aplicarse también a las dinámicas discursivas que se dan entre grupos que comparten universo conceptual y están en posiciones de igualdad expresiva, como ocurre en el espacio público democrático. En este supuesto, el grupo «Nosotros» maneja conceptos ligados a valores culturales consensuados para definirse («Nosotros, los demócratas / constitucionalistas / patriotas»), de modo que excluyen de ese consenso a un «Ellos» (los enemigos de la democracia/ de la Constitución/ los antipatriotas). Esta estrategia retórica se

vuelve verdaderamente eficaz cuando los descalificados caen en la trampa y adoptan posiciones defensivas para autodefinirse. Por ejemplo, cuando un partido de la izquierda reivindica un modo más inclusivo de entender la idea de patria, está aceptando implícitamente un marco asimétrico que tenderá a beneficiar a las formaciones de derecha que lanzaron en primera instancia la acusación y monopolizan históricamente el valor simbólico de ese término. En otras ocasiones, la calificación peyorativa del grupo contrario genera una descalificación aparentemente simétrica: sería el caso de los escenarios en los que una izquierda etiquetada como «comunista» reacciona denunciando a la derecha como «fascista». Aunque pueda parecer un antagonismo simétrico, este tipo de polarización es asimétrica porque fuerza la equivalencia de movimientos histórico-políticos que no pueden equipararse en un marco democrático: a lo largo del siglo XX las fuerzas comunistas aceptaron progresivamente los postulados democráticos, lo cual no ocurrió ni por definición puede ocurrir con los fascismos.

El filósofo Santiago Alba Rico ha utilizado el concepto de «cismogénesis», empleado en biología y antropología, para analizar los efectos perniciosos

de las falsas simetrías discursivas en el escenario político español (Alba Rico 2022). El término usado por Alba Rico procede del biólogo y antropólogo Gregory Bateson, quien lo usó para referirse al proceso de diferenciación entre dos individuos o grupos sociales cuyas conductas constituyen desde el principio una respuesta aumentada a la interpelación del otro, *determinada a su vez por el primero*. Son, por lo tanto, relaciones de dependencia en circuito cerrado en las que cada uno de los miembros refuerza sin parar la respuesta de su interlocutor. La cismogénesis es simétrica cuando dos individuos o grupos de poder más o menos equivalentes «alardean» uno frente al otro, obligándose recíprocamente a aumentar la apuesta o a enfatizar el desafío, y ello hasta llegar a la autodestrucción de uno de los contendientes o a la guerra abierta.

Alba Rico empleó el concepto para analizar críticamente la reacción del partido Podemos al desprecio y la violencia lingüística que la formación de extrema derecha Vox usó en sede parlamentaria contra sus políticas de igualdad. Aunque, una vez más, la apariencia sea simétrica, la polarización es asimétrica porque, *a partir de una acusación ilegítima e injusta*, el partido que tiene la

legitimidad (en este caso Podemos) acepta entrar en un circuito cerrado que clausura el mundo en torno a dos posiciones en pugna y solo dos. En el contexto político español comentado por Alba Rico, extrapolable a otras disputas partidistas nacionales, a ambas formaciones les interesa esa forma de polarización, porque refuerza su posición identitaria ante disputas internas y permite consolidar su electorado. Sin embargo, *a medio plazo*, ese marco no beneficia a los dos partidos por igual: al aceptar la representación de una polarización extrema, la expectativa se desplaza hacia un centro equidistante que ha quedado escorado a la derecha. El término medio virtuoso parece estar así en el punto equidistante entre los retrógrados y los que, por pasarse de tolerantes, ceden al relativismo posmoderno. Pero las políticas de sensibilidad feminista, por volver a la polémica sobre la que escribe Alba Rico, no son extremistas ni en España ni en ningún otro ámbito político nacional. El reconocimiento de la violencia de género y el diseño de tipos penales adecuados para combatirla, o el reconocimiento de los derechos de las personas LGTBIQ+, pueden ser debatidos en la eficacia de su concreción legislativa, pero no son en

sí incompatibles con los principios fundamentales de la igualdad y el reconocimiento democrático.

Estas tesis retrógradas no polarizan por su contenido. Lo hacen porque se presentan en la esfera pública a través de dos argumentos falazmente liberales. El primero, que las políticas de inclusión, reconocimiento de la diversidad y discriminación positiva atentan contra la igualdad de todos los ciudadanos ante ley. Se puede contraargumentar a esta tesis de muchas maneras. Por ejemplo, defendiendo que el respeto de la dignidad de todas las personas es un fin en sí mismo en una sociedad liberal, que cualquier comunidad debe perseguir el bienestar de un mayor número de personas y, sobre todo, que la igualdad ante la ley no se cumple si no se garantiza antes la igualdad de oportunidades. Pero si esta tendencia iliberal está generando una polarización asimétrica, se debe a la mencionada justificación de sus embates críticos con el pretexto de la libertad de expresión. Frente al totalitarismo de lo políticamente correcto de la «dictadura progre» (término muy usado por la ultraderecha española), que impone beneficiar a ciertas personas y colectivos (en contra, en su visión persecutoria, de los nacionales «normales») e

impide criticarlos políticamente, la extrema derecha defiende que la libertad de expresión avala los ataques públicos, incluso cuando se dirigen a estos colectivos que, en su criterio, no serían desaventajados, sino que estarían sobreprotegidos. Frente a lo que consideran un corsé lingüístico, cuyo paroxismo sería el lenguaje inclusivo, defienden la espontaneidad de lo que aceptan como lenguaje natural, negándose así a reconocer que todo lenguaje es también un archivo de prejuicios y discriminaciones históricas. El chiste zafio y el sarcasmo hiriente son expresiones que exigen ser toleradas, y que incluso defienden y emplean como formas de resistencia ante el autoritarismo progre que, al reprimir el humor contra sus protegidos, estaría coartando la libertad de todos.

Por sintetizar esta narrativa retrógrada, en un lado estarían los censores, y en otro, los liberados. Tanto es así que, como ha señalado la periodista Lucía Lijtmaer en un agudo ensayo, se descalifica como «ofendiditos», «finos de piel» o «neopuritanos» a quienes protestan contra manifestaciones, representaciones y comportamientos que perpetúan el daño generado por injusticias estructurales como el machismo, o la discriminación de género

y racial (Lijtmaer 2019). La mujer que denuncia una broma machista, las familias que advierten de las representaciones racistas de una ficción infantil clásica o quienes protestan contra un humorista que hace chistes sobre la comunidad gitana son etiquetados como «ofendiditos», es decir, se los acusa de *no* llevar bien la diversidad de opiniones y de querer imponer la suya como norma. Dicho de otro modo, los intolerantes con otras formas de vida exigen ser tolerados en nombre de la libertad de expresión. En algunas situaciones la trampa que encierra esta inversión retórica puede resultar evidente. En otras, en cambio, esa condena de la protesta puede generar ciertas dudas subjetivas: ¿me pasé cuando le afee la conducta a mi amigo X el día en que compartió por WhatsApp aquel chiste de resonancias racistas?, ¿hice bien en apoyar a través de mis tuits la protesta contra aquel humorista que incluyó en su espectáculo el tipo de chistes prejuiciosos que circulan cotidianamente en la calle?, ¿la actitud de ese presentador tan famoso ante las mujeres que entrevista, es machismo o flirteo? Ante una representación del espectro de opiniones dividida entre dos polos presuntamente simétricos, encontrarnos ubicados en uno de los

extremos nos enciende la luz de alarma. Pero la asimetría es falsa. Porque la protesta es una forma de control cívico y epistémico ante la circulación de «malas creencias», malos hábitos y, por lo tanto, perpetuaciones discursivas y subjetivas de la discriminación y de la injusticia. Cuando el discurso sobre la polarización lleva a bajar la atención vigilante y a renunciar a la protesta ante signos de intolerancia, significa que se ha instaurado un filtro ideológico colaborador con la ofensiva reaccionaria.

Si un reaccionario de nuevo cuño leyera el párrafo anterior, seguramente replicaría que él tiene otra idea distinta de lo que es «intolerable». Por ejemplo, si para mí no se puede tolerar que se denigre y prive de derechos a familias no normativas, para él resulta inadmisible que estas se equiparen legal y culturalmente a las familias de base heterosexual. Siempre me ha llamado la atención cómo los reaccionarios, que fundamentan sus creencias en dogmas y mandamientos inalterables, actúan en cambio como relativistas cuando quieren ser reconocidos en el espacio público democrático. Y en virtud de ese relativismo («si tu postura es válida, la mía también lo puede ser»),

defienden que *lo liberal* sería, al menos, negociar un punto intermedio. Hay muchas buenas razones para defender que no es tolerable renegociar el reconocimiento de la diversidad y la protección de las minorías. Un poco más arriba sugería algunas: el reconocimiento de la dignidad personal, el incremento del bienestar del mayor número y la igualdad de oportunidades son consistentes con los principios de la democracia liberal.

Pero lo fundamental es que estas buenas razones no son solo fruto de la argumentación que yo puedo ofrecer aquí ahora. Estas buenas razones son decantaciones históricas de procesos sociales e historias personales que han generado grandes consensos. Y los regímenes políticos necesitan sostenerse en grandes consensos que delimitan lo que es permisible y lo que no lo es, cuál es el perímetro de lo discutible y qué cuestiones son implanteables. Un régimen político entra en crisis si los límites consensuados de lo tolerable son puestos en duda. Por esto, la polarización es un riesgo para los regímenes democráticos no solo en tanto que, como hemos visto en capítulos previos, altera las reglas de funcionamiento de la deliberación pública, sino porque su uso como coartada ideológica por parte de la oleada

reaccionaria avala la entrada en la discusión de actitudes y puntos de vista que los consensos democráticos habían excluido por intolerables. Volviendo al ejemplo del derecho al aborto, la discusión política deja de versar sobre los plazos adecuados para llevarlo a término o la potestad de las menores para tomar la decisión sin autorización paterna, porque de lo que se trata es de defender el derecho contra quienes no lo reconocen y quieren abolirlo. No se debate sobre el reparto del deber de garantizar asilo a las personas migrantes en un marco supranacional como es la UE, sino que se discute sobre si quienes arriban a las costas mediterráneas de España, Italia o Grecia son un peligro o no lo son. No se puede criticar el criterio establecido por un Tribunal Supremo o Constitucional en relación con una medida controvertida porque, una vez se han alterado los procedimientos y los consensos consuetudinarios para nombrar a sus miembros, lo que está en cuestión es la validez de cualquiera de sus dictámenes. Cuando se acepta tácitamente este escoramiento del eje de discusión, la polarización aparente esconde una asimetría de fondo que modifica el tablero de juego y altera los consensos sobre lo que es intolerable y no debería ser objeto de discusión.

Conclusiones

A modo de síntesis y recapitulación, enumero a continuación algunas de las conclusiones que creo que es útil retener para orientarnos bien en un espacio público que está polarizado, y en el que la polarización se ha convertido ya en un recurso discursivo empleado en la táctica política partidista.

La tendencia comprobada por la investigación empírica en la mayoría de contextos políticos nacionales de referencia indica que la polarización ideológica en la ciudadanía es mucho menor de la que se representa en el discurso político. He ofrecido dos explicaciones de este desacople entre el discurso político y las creencias individuales de los ciudadanos: por un lado, las personas más

inflexibles y reacias a modificar sus propias convicciones son las que más participan en redes y las que suelen consagrar su tiempo a la militancia, de modo que el espacio público visible distorsiona el estado real de la opinión sobre temas y políticas públicas concretas. Por otro lado, en entornos informativamente complejos, la tendencia a alinearse con «paquetes ideológicos» partidistas disuade a los representantes políticos de apelar a un electorado transversal, cuyo discurso es menos matizado y más de nicho.

La moralización del espacio público y la actitud que tenemos ante nuestras propias creencias y ante las de los demás es crucial para explicar la polarización afectiva. Sentimos rechazo ante las creencias de los rivales políticos y presuponemos que estos sienten un rechazo aún mayor hacia las nuestras porque entendemos que nuestras preferencias políticas se fundamentan en convicciones morales absolutas. Se ha comprobado que la disposición objetivista hacia posiciones de índole moral permite predecir la polarización afectiva entre los afines a partidos rivales. Dado que asuntos que no son en sí morales son enmarcados, interpretados y comunicados como si así lo fueran,

el desacuerdo en materia económica, política y administrativa se manifiesta así en clave de indignación, intolerancia o aberración.

La consecuencia de esto es un cambio de la función del desacuerdo en contextos deliberativos. Tradicionalmente, se considera que el desacuerdo presupone la revisión de las propias creencias (si, al echar cuentas tras una comida en un restaurante, los comensales llegan a un resultado distinto, se presupone que revisarán su cálculo del reparto). El auge de las actitudes «convencidas» hace que, al contrario, el desacuerdo genere afianzamiento y polarización de las propias posturas.

Estos mecanismos psicológicos deben ser contextualizados en la crisis actual de las intermediaciones, fundamentalmente de partidos y medios de comunicación. Una de las consecuencias de esta crisis es que tendemos a confiar de forma más arrogante en nuestras propias opiniones. Las redes sociales favorecen esta «arrogancia epistémica» debido a la distorsión de la propia fiabilidad sobre temas especializados que genera el acceso a manifestaciones de expertos que tomamos como definitivas, y a fenómenos de exposición selectiva

a la información y la opinión como las «cámaras de eco» o las «burbujas epistémicas». Sin embargo, no somos menos ilustrados, ni más pasionales, ni tampoco menos autónomos. He tratado de mostrar que nuestro comportamiento en las redes no difiere del que consideramos racional en cualquier otro ámbito deliberativo. Frente a los discursos nostálgicos, he preferido una perspectiva realista que acepte nuestra dependencia del juicio y de las recomendaciones de los demás, el papel de las emociones y de un cierto grado de delegación racional en el criterio de otros. No somos más irresponsables, pero sí estamos más expuestos y menos protegidos ante nuestras fragilidades epistémicas.

El discurso que apela a las virtudes individuales para luchar contra la polarización es inoperante. Es como pedir al náufrago que se salve nadando, o al desahuciado que conserve su casa ahorrando. Para defender esta tesis, he tratado de explicar que, en las redes sociales, los comportamientos individualmente responsables pueden generar efectos colectivos nocivos. Insistir en un discurso que apele exclusivamente a la responsabilidad individual contribuye a la confusión sobre las pa-

tologías epistémicas e informacionales de nuestra esfera pública digitalizada.

La polarización está siendo usada como un recurso retórico para naturalizar opciones políticas de difícil compatibilidad con los grandes consensos democráticos. Justifica como simétricos antagonismos ideológicos que no lo son, desplaza las opciones intermedias hacia uno de los extremos, y reduce el debate sobre temas complejos a cuestiones existenciales de aceptación o rechazo. Esta estrategia ha sido usada principalmente por las nuevas derechas radicales que están sustituyendo a las tradicionales fuerzas conservadoras en distintos contextos nacionales. Si no se tiene en cuenta esa asimetría, la aparente neutralidad descriptiva del análisis sobre la polarización puede contribuir a una deriva ideológica que favorece la derechización de la discusión y pone en crisis grandes consensos democráticos y civiles.

Bibliografía

Acha Ugarte, B. (2021). *Analizar el auge de la ultraderecha*, Gedisa, Barcelona.

Alba Rico, S. (4 de diciembre de 2022). «Las ganas de perder las elecciones», *Público.es*, https://blogs.publico.es/dominiopublico/49086/las-ganas-de-perder-las-elecciones/ [última consulta: 11/12/2023].

Arias Maldonado, M. (2016). *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI,* Página Indómita, Barcelona.

Bauman, Z. (2017). *Retrotopía*, Paidós, Barcelona.

Broncano Rodríguez, F. (2019). *Puntos ciegos. Ignorancia pública y conocimiento privado,* Lengua de Trapo, Madrid.

Broncano-Berrocal, F.; Carter, A. (2021). *The Philosophy of Group Polarization*, Routledge, Londres.

Cole Wright, J.; Cullum, J.; Schwab, N. (2008). «The cognitive and affective dimensions of moral conviction: implications for attitudinal and behavioral

measures of interpersonal tolerance», *Personality & social psychology bulletin*, *34*(11), págs. 1461–1476, https://doi.org/10.1177/0146167208322557

Coleman, P. T. (2021). *The way out. How to overcome toxic polarization,* Columbia University Press, Nueva York.

Edelman Trust Barometer 2023 (2023). https://www.edelman.com/trust/2023/trust-barometer [última consulta: 20/02/2023].

Fiorina, M. P. (2017). *Unstable Majorities. Party, Political Shorting & Political Stalemate,* Hoover Institution Press, Stanford.

Forti, S. (2021). *Extrema derecha 2.0. Qué es y cómo combatirla*, Siglo XXI, Tres Cantos.

Garcés, M. (2017). *Nueva Ilustración Radical*, Anagrama, Barcelona.

Garmendia, A.; León, S. y (2022). *Polarización y convivencia en España 2021. El papel de lo territorial*, Encuesta ICIP-EsadeEcPol 2021.

Garrett, K.; Bankert, A. (2020). «The Moral Roots of Partisan Division: How Moral Conviction Heightens Affective Polarization», en *British Journal of Political Science, 50*(2), págs. 621-640, doi:10.1017/S000712341700059X

Greene, J.; Haidt, J. (2002). «How (and Where) Does Moral Judgment Work?», en *Trends in Cognitive Sciences*, 6, págs. 517-523, https://doi.org/10.1016/S1364-6613(02)02011-9

Greppi, A. (2016). *Teatrocracia. Apología de la representación,* Trotta, Madrid.

Guilluy, C. (2019). *No Society. El fin de la clase media occidental,* Taurus, Madrid.

Gunn, H.; Lynch, M. P. (2021). «The Internet and Epistemic Agency», en Jennifer Lackey (ed.), *Applied Epistemology*, Nueva York, págs. 389-409.

Habermas, J. (1981). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, G. Gili, Barcelona.

Habgood-Coote, J. (2021). «Towards a Critical Social Epistemology of Social Media», en Jennifer Lackey y Aidan McGlynn (eds.), *Oxford Handbook of Social Epistemology,* Oxford University Press, Oxford.

Han, B. (2014). *En el enjambre*, Herder, Barcelona.

Hardin, R. (2002). *Trust and Trustworthiness*, Russell Sage Foundation, Nueva York.

Heersmink, R. (2017). «A Virtue Epistemology of the Internet: Search Engines, Intellectual Virtues and Education», *Social Epistemology*, https://doi.org/10.1080/02691728.2017.1383530

Innerarity, D. (2018). *Comprender la democracia*, Gedisa, Barcelona.

Kahneman, D. (2012). *Pensar rápido, pensar despacio*, Debate, Barcelona.

Klein, E. (2021). *Por qué estamos polarizados*, Capitán Swing, Madrid.

Koselleck, R. (1993). «Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios-asimétricos», en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, págs. 205-250.

Levy, N. (2021). *Bad Beliefs. Why They Happen to Good People*, Oxford University Press, Oxford.

Lijtmaer, L. (2019). *Ofendiditos. Sobre la criminalización de la protesta*, Anagrama, Barcelona.

LLyC; Más Democracia (2022). *The Hidden Drug*, https://thehiddendrug.llorenteycuenca.com/.

Mason, L. (2018). *Uncivil Agreement. How Politics Became Our Identity*, Chicago University Press, Chicago University Press.

McCarty, N. (2019). *Polarization. What Everyone Needs to Know*, Oxford University Press, Oxford.

Mackie, J. L. (1991). *Ethics: inventing right and wrong*, Penguin Books, Londres.

Miller, L. (2020). *Polarización en España: más divididos por ideología e identidad que por políticas públicas*, EsadeEcPol Insight #18.

Mounk, Y. (2018). *El pueblo contra la democracia. Por qué nuestra libertad está en peligro y cómo salvarla*, Paidós, Barcelona.

Revelli, M.; Telese, L. (2019). *Turbopopulismo. La rivolta dei margini e le nuove sfide democratiche,* RCS, Milano.

Rini, R. (2017). «Fake News and Partisan Epistemology», *Kennedy Institute of Ethics Journal,* 27 (S2), págs. 43-64.

Sánchez Cuenca, I. (2022). *El desorden político. Democracias sin intermediación*, Catarata, Madrid.

Solovev, K.; Pröllochs, N. (2022). «Hate Speech in the Political Discourse on Social Media: Disparities Across Parties, Gender, and Ethnicity», págs. 3656-3661, https://doi.org/10.1145/3485447.3512261.

Torcal, M. (2023). *De votantes a hooligans. La polarización política en España,* Catarata, Madrid.

Van Zomeren, M.; Postmes, T.; Spears, R. (2012). «On conviction's collective consequences: Integrating moral conviction with a social identity model of collective action», *The British journal of social psychology,* 51, págs. 52-71, doi: 10.1111/j.2044-8309.2010.02000.x.

Velasco Arias, G. (2019). «Crítica del *critical thinking*. Un análisis de la transformación del significado ilustrado de "crítica" en el discurso empresarial sobre la educación», en *Revista Prisma Social*, (25), págs. 277–298. Recuperado a partir de https://revistaprismasocial.es/article/view/2735

Viciana, H., Hannikainen, I. R.; Gaitán Torres, A. (2019). «The dual nature of partisan prejudice: Morality and identity in a multiparty system», PLoS ONE 14(7): e0219509.